الإســـلام وأوروبــــا

تعايش أم مجابهة؟

بقلم انجمـــار كارلســون

Bibliotheca Alexandrina
0245529

الإسلام وأوروپا

تعايش أم مجابهة؟

بقلم انجمار كارلسون

ترجمة سمير بوتاني

عنوان الكتاب بالاصل السويدي Islam och Europa
Samlevnad eller konfrontation
الكاتب Ingmar Karlsson
دار النشر في السويد للاصل السويدي Wahlström & Widstrand
Stockholm 1994

ISBN 91-630-8229-2

صوت اسكندنافيا
Voice of Scandinavia

VOSAB MARKETING AB
Odengatan 88, 113 22
Stockholm, Sweden
Phone +46 8 736 02 40, +46 8 34 72 62
E-mail: vos @sweden-arabic.com

Arabic translation: Samir Boutani

حقوق النشر باللغة العربية: سمير بوتاني

الفهرس

مقـــدمـــة

غالبا ما اكتست التهديدات الموجهة الى الديمقراطيات الغربية الوانا محددة، سواء كانت هذه التهديدات جدية أم مفتعلة، وغالبا ما كانت تلك الألوان مخفية. ومن هنا فقد تضافرت مؤرقات «الخطر الأصفر» مع صورة شبيهه الآخر «الخطر الأحمر» الذي كان اكثر وضوحا وقربا بالنسبة لنا. أما بعد زوال الخطر المذكور، على اثر انهيار المنظومة الشيوعية فإن الميالين الى التبسيطية في تحليلاتهم عن العالم استبدلوا الخطر الأخضر بالسابق. وباتوا يتحدثون عن اعداد الجماهير المسلمة لاجتياح دول الغرب المرفهة. وثمة ما يوحي بان هذه الصورة يتم استثمارها لتوطيد وتعميق مشاعر الوحدة الأوروپية بعد أن خفت فورة الحماس التي سادت الثمانينات لها، وبدأت بوادر الفتـور تظهر في كل اوروپا الغربية تجاهها.

وقد جاءت أفكار صموئيل هنتنجتون، الأستاذ بجامعة هارفارد الامريكية، والتي نشرها في مجلة الشؤون الخارجية (فورن افيرس) الامريكية في صيف ١٩٩٣ تحت عنوان «صراع الحضارات» مبشرة بحتمية الصدام والمجابهة بين العالمين الاسلامي والغربي .. جاءت لتعطي وزنا أكثر لتلك المقولات التبسيطية. وكرد فعل - قبل أي شيء آخر - على نظريات هنتنجتون، وبصفتي رئيسا لقسم التحليل والتخطيط بوزارة الخارجية السويدية، قمت بكتابة مقالات ضمنتها افكاري، كما وردت في كتابي هذا، للفصل مابين الحقائق والتلفيقات التي ادت الى بلورة صورة الخطر المزعوم، ودحض عدد من الأحكام والتصورات الخاطئة عن الإسلام حاضرا وماضيا.

ولقد حللت في الكتاب العوامل الكامنة لتنامي الأصولية الاسلامية باستمرار وتعاظم تأثيرها السياسي في العالم حاليا. وتناولت في فصلين منه النظام السياسي والاقتصادي للاسلام أولا ومدى توافر عوامل التوثيق بين الأحكام القرآنية من ناحية والديمقراطية والاقتصاد الحديث من ناحية أخرى. وبعد ذلك حللت دور الاسلام في دول آسيا الوسطى التي استقلت عن

الاتحاد السوفياتي، كما سلطت الضوء على الاسلام كعامل ديني في حرب البوسنة. تلك المأساة التي يسوقها المفترون الأوروبيون الذين دأبوا على تشويه سمعة الاسلام، كبرهان على صحة مقولة هنتنجتون.

وخلصت من كل ذلك الى ان تعاظم الظاهرة الأصولية ليس دليلا على خطة شاملة لاجتياح الغرب تحت راية الحرب الدينية «الجهاد». اذ ليس هناك ما يدل فعلا على مثل هذه الخطة. كما انه ليس هناك أحد من القادة الاسلاميين في وضع يؤهله أو يمكنه للتخطيط لمثل تلك الحرب الشاملة. فالتناقضات والعداواة المتبادلة بين مختلف الفصائل والمجموعات الأصولية أقوى من عدائها للغرب. ولذلك لا يمكن لأحد الحديث عن نهوض اسلامي عالمي. بل ينبغي القول انه من الدار البيضاء على ضفاف المحيط الأطلسي غربا الى آلماآتا على حدود الصين شرقا يجري تكوين الحركات الاسلامية على أساس المصالح القومية لدولها. وعليه فالإسلام السياسي ليس واحدا ولا موحدا في مواجهة الغرب ولا يستغل كوسيلة مناورة جيو- سياسية، انه ظاهرة اجتماعية ذات جذور سياسية داخلية نشأت جراء الهجرة الواسعة من الريف الى المدن، وتصاعد البؤس، وفقدان الجذور وأزمة الهوية، وانهيار نظم التعليم، والتفاوت الهائل بين الدول الغنية والدول الفقيرة والتفاوت بين الفئات المرفهة والفئات المسحوقة في هذه المجتمعات.

ان ما استنتجته، يتلخص في ان تحول الاسلام الى عدو للغرب انما يتوقف في المقام الأول علينا نحن الأوروبيين. ذلك ان العنصرية وعدم التسامح والقومية المتزمتة تستفحل بشدة في سائر أنحاء أوروبا كرد فعل على الهجرة التي هي اليوم صغيرة مقارنة بالتوقعات المستقبلية. ولقد ظلت أوروبا حتى أواخر الستينات قارة مصدرة للمهاجرين. أما الآن فهناك مابين ١٠ الى ١٥ بالمائة من اجمالي سكان الدول الأوروبية ولدوا في خارج أماكن اقاماتهم الراهنة، ونسبة غير الاوروبيين بينهم تتزايد باستمرار. وتجدر الاشارة الى ان سكان الدول الواقعة على الشواطىء الشمالية لحوض المتوسط سيزيدون خلال عقد التسعينات الحالي بحوالي ١٦ مليون نسمة فقط، بينما سيزيد عدد سكان الدول على الشواطىء الجنوبية والشرقية بحوالي مائة مليون نسمة خلال الفترة ذاتها. وتشير التوقعات الى ان دول

الجـوار المباشر لأوروپا هذه سوف يصل عدد سكانها الى نصف مليار نسمة بعد ثلاثين عاما من الآن. وخلال العقدين الأخيرين فقط انتقل تسعة ملايين نسمة عبر البحر المتوسط الى الشواطئ الشمالية في أوروپا أملا بحياة أفضل.

وقد أفردت فصلا خاصا من الكتاب لتسليط الضوء على الإسلام في أوروپا الحالية، حيث تتراوح تقديرات الخبراء لنمو الوجود الإسلامي هنا بعد ثلاثين عاما الى مابين ٢٥ و ٦٥ مليونا. وإذا لم يمكن استيعاب ودمج هؤلاء المهاجرين من اصول اسلامية في مجتمعاتنا، بل يتركون فريسة للعزلة والوصاية الدينية والتهميش الاجتماعي وترك البطالة ترتفع بينهم الى أكثر من ٥٠ بالمائة، فعلينا ان نأخذ في حساباتنا انتشار المدارس والكتاتيب القرآنية الاصولية سرا في أوساطهم في ضواحي مدننا، وهي مدارس يشرف عليها معلمون يحرضون على الكفاح بكل الوسائل والأساليب ضد ما يعتبرونه مجتمعا قمعيا سويديا.

اذ من البدهي عندها ان تصبح الحرب الدينية «الجهاد» واقعا مخيفا في اوروپا يتجاوز أسوأ توقعاتنا. ولكنها سوف لن تكون حربا عسكرية بين الغرب والعالم الاسلامي، بل بشكل حرب عصابات تنطلق من التجمعات البشرية المنعزلة في «غيتوات» تتنامى في ضواحي مدننا الكبرى.

ولتحاشي مثل هذا السيناريو المخيف يتطلب انتهاج سياسة هجرة لا تؤدي الى عزل المسلمين في «غيتواتهم» بل تمهد لنشوء «اسلام أوروپي» يتميز بالتسامح ويكون جسرا بين أوروپا وجيرانها المسلمين. وقد دعمت هذه الرؤية بما يعتبر مقومات وشروطا ضرورية لمثل هذه السياسة.

والجدير بالذكر ان الإسلام ليس ظاهرة طارئة على الأرض الأوروپية فقد قامت دولة اسلامية استمرت ثمانمائة سنة في الأندلس. وقد خصصت الفصل الأخير من الكتاب لمراجعة تلك الحقبة الزمنية التي اتسمت باهميتها العظيمة لأوروپا من الناحية العلمية، وتأثيراتها الايجابية على الفلسفة، والثقافة والفن. وعالجت بصورة خاصة التعايش المثمر آنذاك بين الأديان السماوية الثلاثة الإسلام والمسيحية واليهودية، الذي تم في ظل تفوق الحضارة الاسلامية التي كانت الشريك المعطاء في ذلك التعايش.

يشكل قصر «الحمـراء» في غرناطة نصبا يرمز الى تلك الحقبة ويذكرنا بحقيقة ان أوروپا الحديثة ذات جذور اسلامية أكثر بكثير مما ينعكس في تصوراتنا السائدة. فاوروپا هي امتزاج الشرق بالغرب. والاسلام في اوروپا اليوم هو عنصر يجمع بين الاصالة والغرابة في آن معا. وبغض النظر عن امكانية بناء البيت الأوروپي وترتيبه باستلهام نموذج «الحمراء»، فمن الصعب على أي حال ان نتصور اوروپا بدون اللون الاسلامي الأخضر. ولابد من التأكيد على ان هذا الموضوع يجب أن يتمتع بالأولوية لأنه يفوق باهميته الكثير من المسائل الأخرى، بما في ذلك سوق العمل الموحد في أوروپا، أو إنشاء البنك المركزي الأوروپي.

أود ان أشير الى انني فوجئت بالترحيب الكبير الذي لقيه الكتاب لدى صدوره في السويد عام ١٩٩٤، وقد احتل الكتاب الاولوية في اوساط النقاد لفترة طويلة. وقد رشح الكتاب في ذلك العام لنيل جائزة الكتاب السويدي «جائزة أوغوست» الرفيعة، كواحد من أهم خمسة كتب صدرت في تلك السنة. وتعبيرا عن الاهتمام بالكتاب وأهميته فقد صدر في طبعة مصغرة (كتاب جيب) وبيع على نطاق واسع. الا ان ما أسعدني أكثر من أي شيء آخر هو ان الكتاب ساهم في فتح حوار حيوي وبناء حول العلاقات بين العالم الإسلامي وأوروپا عموما وحول شؤون المهاجرين المسلمين وأوضاعهم في أوروپا حاضرا ومستقبلا. ونتيجة لذلك ترجم الكتاب الى الدنماركية والتركية، وها هو يصدر بالعربية أيضا.

وأود ان أشير أيضا الى انه حين تقلدت السيدة لينا يلم ـ ڤالين مسؤولية وزارة الخارجية في الحكومة السويدية عام ١٩٩٤، تصدرت برامجها مبادرة «الاسلام في اوروپا» وكلفتني آنذاك بمسؤولية الاعداد والتحضير لها ومتابعتها، وكانت مجمل الأفكار في هذا الصدد مستندة الى التصورات والاقتراحات الواردة في هذا الكتاب.

وكما هو معروف فقد ادت المبادرة الى عقد مؤتمر موسع في العاصمة السويدية ستوكهولم في حزيران/يونيو ١٩٩٥، ثم تلاه مؤتمر ثان في المفرق بالأردن عام ١٩٩٦. ومنذ ذلك الوقت أضحت المسائل المتعلقة بالحوار بين الثقافتين الأوروپية (المسيحية) والإسلامية بمثابة نقطة انطلاق ثابتة في توجهات وزارة الخارجية السويدية. وقرار الحكومة السويدية لانشاء «المعهد السويدي» في مدينة الاسكندرية بمصر، الذي سيفتح في كانون الثاني/يناير عام ١٩٩٩، سيعطي مركزا لمواصلة الحوار.

وقد تركت المجال في الصفحات الأخيرة من هذا الكتاب لصديقي وزميلي السفير لارش لونباك لعرض خطة عمل «المعهد السويدي» في الاسكندرية وشرح التصورات المستقبلية والنتائج الإيجابية الملموسة التي حققتها مبادرة «الاسلام في اوروپا» حتى الآن.

براغ، في ايلول سبتمبر ١٩٩٨
انجمار كارلسون

تعريب هذا الكتاب

حين قرأت هذا الكتاب لدى صدوره قبل اكثر من اربع سنوات اعتبرته بالدرجة الاولى مساهمة في نقاش سويدي محلي. وتابعت النقاش المحلي في الصحافة والمحافل المعنية، وعدت الى قراءة بعض فصول الكتاب اكثر من مرة فتولدت لدي مع الوقت قناعة بان الكتاب هو اكثر بكثير من مساهمة عابرة في نقاش محلي. فقد تطورت الافكار التي طرحها المفكر انجمار كارلسون في كتابه هذا، واصبحت تشكل الآن ركنا هاما في الحوار بين الاتحاد الاوروپي والعالمين العربي والاسلامي.

وتولدت القناعة بفكرة تعريب هذا الكتاب بعد التشاور مع الكاتب، وبعد تبادل الرأي مع بعض الزملاء والاصدقاء وتأمين مساعدتهم وتعاونهم بشكل مسبق. والأمل ان صدوره بالعربية سيساهم في تعريف القارىء العربي بجانب مهم من المواقف والنقاش في الساحة السويدية. وما يدور في السويد ينطبق الى حد كبير على بقية اسكندناڤيا، ويصح ايضا بالنسبة لمعظم اوروپا والغرب بشكل عام.

ومن الصعوبات التي واجهناها في تعريب هذا الكتاب هو عدم توفر قواميس سويدية - عربية شاملة. وكما سيرى القارىء الكريم بان الكاتب كارلسون يعتمد، في توثيق افكاره وطروحاته، على نصوص ومقتطفات من مصادر عربية مترجمة الى مختلف اللغات الاوروپية، وهذا ينطبق ايضا على الخطابات السياسية والمقالات الصحافية. ولم يكن دائما في مقدورنا ان نجد الاصل العربي، فكان لنا اجتهاداتنا في اعادة النص ثانية الى العربية. وعلى ذلك نأمل في ان تتسع قلوب اصحاب النصوص لتفهم مشكلتنا اذا لم نكن قد وفقنا في اعطاء ترجمتنا نفس الصياغة والروح التي كتبت بها تلك النصوص اصلا. فالمعذرة عن تقصير غير متعمد.

ونحن الذين شاركنا في نقل هذا العمل الى العربية، فاننا كنا نشعر في بعض الأحيان بأننا لانتفق مع تقييم الكاتب في بعض معالجاته. ولكن هذا هو

من صميم عمل من هذا النوع. فالكاتب قد كوّن قناعاته انطلاقا من عمله كدبلوماسي ومتتبع ومراقب، يمكنه ان ينظر الى التفاصيل بتجرد علمي وغير عاطفي، ولكن دون ان يمنعه ذلك من التعاطف مع قضايانا. ونحن كفريق ترجمة تمتد جذورنا في العراق وسوريا وفلسطين والمغرب، عشنا بعض تلك الأحداث التي تركت بصماتها على مسيرة حياتنا باشكال مختلفة تجعل من الصعب ان ننظر الى تلك المعالجات بنظرة متجردة وغير عاطفية.

الترجمة هي حصيلة تعاون بين فريق يمثل خبرات متباينة صبت كلها في هذا النتاج. فقد قام بالترجمة الأولى عن السويدية اخي حنا بوتاني للاستفادة من معرفته الواسعة باللغة السويدية ومفرداتها. وبعدها قام الزميل محمد خليفة بالمراجعة اللغوية واعادة كتابة بعض فصول الكتاب. وبعدها شارك الدكتور نعمان كنفاني بسعة اطلاعه ومتابعته للشؤون العربية الاسكندناڤية، وقام، اعتمادا على الترجمة الدنماركية، بمراجعة وتمحيص النصوص بدقة الباحث من موقعه في جامعة كوبنهاجن. وكان دوري مراجعة ما تم بعد كل مرحلة من المراحل السابقة، محاولا الاستفادة من خبرتي الصحفية على مدى اكثر من ثلاثين عاما من اقامتي في اسكندناڤيا، فقمت بالتعديلات والتغييرات واعادة ترجمة وكتابة بعض الفقرات انطلاقا من قناعاتي واعتمادا على اتصالي المستمر مع الكاتب انجمار كارلسون واستمزاج رأيه في بعض ما اختلفنا عليه نحن الذي شاركنا في عملية التعريب. وبين خلافاتنا والتعديلات التي اجريناها اثناء عملية الترجمة قامت السيدة لطيفة الأشقر باجراء التغييرات في النصوص التي تم تنضيدها مرة بعد مرة بصبر وتفهم تشكر عليه.

نحن الذين شاركنا في هذا العمل نأمل ان نكون قد ادينا مساهمة ايجابية للمكتبة العربية. وكل الايجابيات هي حصيلة العمل الجماعي الذي قام به فريق الترجمة. واذا كان هناك ثمة تقصيرات لا نتمناها، فانها غير مقصودة واتحمل شخصيا مسؤولية التقصير، إذ كنت لوحدي مسؤولا عن الصيغة النهائية لهذه النصوص.

سمير بوتاني

الفصل الاول

عداء الشرق والغرب: الخوف المتبادل

«لو أن مائة ألف عربي قتلوا لما انتابني أي شعور غير عادي. أما بالنسبة لقوات الحلفاء الغربيين فالأمر مختلف، لأني أشعر بالتعاطف معهم ومع أسرهم. ان العرب يبعثون الخوف في نفسي على أية حال».

هكذا عبر ايريك هرستاديوس عن شعوره كتابة في مجلة سليتز بعيد انتهاء حرب الخليج عام ١٩٩١ بوقت قصير.(١) وباستثناء صوتين اعترضا عليه، مرّ هذا الموقف، برغم كل ما ينطوي عليه من عنصرية واضحة، من دون أي سجال يذكر أو حتى اكتراث. يرجع ذلك الى سبب في غاية البساطة، هو أن هذا الموقف ليس شاذا عن آراء ومشاعر الغالبية الساحقة من السويديين! ومازالت التصريحات والاساءات العنصرية الموجهة الى العرب مقبولة مثلما كانت في الماضي تماما. في حين أنه لا يمكن توجيه مثل هذه الاهانات الى أي جماعة أخرى من دون أن يتلقى قائلها عقابه. سواء كانت هذه الجماعة عرقية أو دينية أو قومية أو حتى ثقافية.

وتشبه مشاعر الرأي العام في السويد، إبان حرب الخليج، تلك التى سادت كمثلها إبان أزمة النفط. ففي المرتين أطلق رسامو الكاريكاتير العنان لمخيلاتهم لتصوير العرب في الصحف والمطبوعات الإعلامية بأشكال وهيئات وحالات مقززة ومنفرة، من دون أن تثير هذه الرسوم استياءا أو اعتراضا على ما تتضمنه من معان ودلالات. لقد كانت ملامح الشخصية العربية في هذه الرسوم، نمطية، فالأنوف معقوفة، والعيون ذات نظرات شرهة تطفح بالشر. وعلى الرغم من اتساع مساحة الوطن العربي وغنى طبيعته وتعدديته الاجتماعية ومستويات تطوره، فقد اختزلوه في نمطية ضيقة. فهو مجرد صحراء جرداء تختزن في باطنها بحرا من البترول ويسكنه قوم لا توحي ملامحهم بغير كونهم اما ارهابيين جبناء، واما شيوخا أثرياء مفرطي البدانة يلهون باسراف وسط راقصات شرقيات يتمايلن ويهززن اردافهن! حتى ديانة العرب لم تسلم من هذا التحقير. فحين أراد هؤلاء الرسامون التعبير عن

الارتفاع الكبير في أسعار النفط لمصلحة المنتجين، عمدوا الى تصوير المؤذنين للصلاة واقفين على المآذن وهم يتلون آخر أنباء انهيارات أسعار الأسهم في البورصات العالمية بدلا من كلمات الأذان!

كانت الرسوم بصورة عامة تخلق انطباعات سلبية عن جماعة منغمسة في الترف والبذخ واللهو بلا خجل، أو جماعة من الناس لا تنتظم حياتها في أي نظام قيمي مقبول أو معروف بالنسبة لنا في هذا العصر. فهم مجرد أناس تحركهم الغرائز والشهوات ويملؤهم النهم والطمع ويستولي عليهم الخبث والمكر. فالمسلمون بحسب هذه الصور النمطية ليسوا مجرمين وقتلة وارهابيين عموما فحسب، بل هم معتادون تقليديا على خطف الأطفال ومشهورون بمعاملتهم السيئة والخشنة للنساء. وقد ذهبت السيدة ڤيڤيان فرانسين رئيسة حزب الديمقراطية الجديدة في السويد الى أن العرب لا يكتفون بما يرتكبون من جرائم قتل لأطفالهم، خلال ممارستهم لطقوسهم وشعائرهم، بل سيأتي وقت يجبرون فيه تلاميذ المدارس السويديين على الذهاب الى «مكة البغيضة» ليؤدوا مناسك الحج والصلاة![٢]

والوضع في السويد لايختلف عما هو عليه في الولايات المتحدة الأمريكية حيث عثر الباحثون على المرادفات التالية لكلمة «العربي» في نسخة ١٩٨٠ من قاموس روجيت ثيساورس Roget's Thesaurus: جلف، نذل، أخرق، مخادع، ساذج. ولم تحذف هذه النعوت القبيحة الا بعد جهود وضغوط بذلتها المنظمات العربية في الولايات المتحدة. وقد راجت في تلك البلاد شعارات كثيرة على ذلك المستوى من التحقير. فخلال أزمة النفط ظهر شعار «حارب اسعار النفط العالية: اثر حفيظة العرب الآن». وحين ارادت شركة تويوتا الترويج لسياراتها ولفت الأنظار الى ميزتها الاقتصادية في استهلاك البنزين رفع وكلاؤها في السوق الأمريكية «اشتري تويوتا وادفع عربيا الى حافة الجنون» أما الإعلان الذي تجاوز كل الحدود في التفاهة الذوقية فهو الذي رفعته شركة أنتجت قطعا من الفحم أطلقت عليها اسم «الشيخ» ووزعتها في الأسواق مصحوبة بالكلمات التالية: «اقتصد في استعمال النفط .. واحرق شيخا بدلا منه». مثل هذه الاعلانات كانت مقبولة جدا لدى وسائل الاعلام الأمريكية. بل أن المؤسسات الحكومية الرسمية شاركت في هذه الموجة. اذ عندما اراد مكتب التحقيقات

الجنائية الفيدرالي اف. بي. آي. (FBI) مكافحة الرشوة والفساد في أوساط السياسيين والموظفين وضع خطة أطلق عليها«(آبسكام». وهي اختصار لكلمتين هما «آراب سكام» أو ما يمكن أن يترجم الى «المكيدة العربية». ولتنفيذ هذه الخطة بصورة جيدة ارتدى عملاء المكتب الملابس التقليدية في الجزيرة العربية وتظاهروا بأنهم شيوخ أثرياء من بلاد النفط وقدموا رشوات الى السياسيين الأمريكيين، وفي حين لم تثر العملية ردود فعل تذكر، يمكننا تصور الاحتجاجات الغاضبة التي كانت ستوجه الى مكتب التحقيقات لو كان اسم الخطة «جوز سكام» أي «المكيدة اليهودية» واقتضى الأمر ارتداء عملاء المكتب الملابس التقليدية لليهود على المنوال الذي سلكته الرسوم الكاريكاتيرية المعادية للسامية، وذلك بحجة أن هؤلاء العملاء يريدون نصب شرك لاصطياد السياسيين الأمريكيين المرتشين.

في جميع القصص، قصيرة وطويلة، والبرامج التلفزيونية يقدم «العرب» الى المتلقين في اطار تلك النمطية، اما قتلة متعطشين للدماء واما أغنياء جهلة وشهواتهم للنساء الغربيات لا ترتوي. وفي كثير من الأفلام ثمة «صورة جاهزة» أخرى لجماهير المسلمين وهي ترفع قبضاتها بتحد وتهتف بشعارات دينية مشبعة بالكراهية للغرب. وتمرّ هذه المواد بدون معاقبة ولا مساءلة. بل ولا تجد هذه المواد الفنية أي نقد جدي لاهي ولا الكتب والمؤلفات التي تقطر عنصرية تجاه العرب. وهكذا ظهرت كتب نموذجية من هذا الصنف خلال العقود الأخيرة، مثل كتاب رافائيل باتيه الذي يحمل عنوان «العقل العربي» و الذي لا يكتفي بكيل النعوت البذيئة للعرب، وانما يمضي الى اعتبارها صفات أصيلة في «الجنس العربي» تنتقل بالوراثة! وفي كتاب اريكا يونج «أخاف أن أطير» ترد العبارة التالية: «العرب والحيوانات الأخرى» وبرغم وضوح العبارة المهينة لم ير أحد في هذا الكتاب مادة عنصرية![٣] ويحقق الكتاب التافه الذي وضعته امرأة تدعى بيتي محمودي عن زوجها عنوانه «لا أرحل دون ابنتي» افضل المبيعات في الغرب. ويصبح هذا مرجعا شهيرا ودليلا على الصفات الكريهة للرجل أو الزوج المسلم. فهي تصف زوجها بأسوأ النعوت «في رأسه ذكاء خارق مع تشوش كئيب. تكوينه الثقافي خليط من الشرق والغرب، وحتى هو نفسه لا يدري أياً من هذين العنصرين يوجه حياته».[٤]

وهناك أيضا تأثير كبير للكاتب الامريكي المعروف ليون يوريس، الذي برز بكتاباته وحملاته العنصرية القوية على الشعب الفلسطيني، من دون أن يتعرض لأي محاسبة. فهو يقول مثلا عن الفلسطينيين: «إنهم شعب لا كرامة له لا يثورون لتحسين ظروفهم المعيشية، ويقنعون بالنزر اليسير من الإحسان الأجنبي. والقوة الدافعة الرئيسية في حياتهم هي الكراهية الى الأبد».

وكان العالم اللغوي الشهير نعوم تشومسكي قد انتقد تعاطي وسائل الإعلام الأمريكية مع العرب وقال: «ان الصحف الأمريكية تجلب العار على نفسها عندما تتعمد نشر رسوم كاريكاتيرية ذات محتوى عنصري تصور الشيوخ العرب وكأنهم قرروا تقويض المدنية الغربية برفعهم لأسعار النفط. لو استعملنا تعابير مماثلة عندما نتكلم عن اليهود لكانت شجبت ودينت بوصفها مؤشرا وتعبيرا عن النكوص الى عصر النازية وعصر جويلز وسترايشر. ويجري هناك نقاشات بين الخبراء حول الفعل العربي وحول "ثقافة العار" أي الثقافة التي تجعل من العسير على العرب مواجهة الواقع. أو عن "المكر العربي" وكذلك سمات الغدر والعنف أو عن "انحطاط" اللغة العربية التي تجعل من الصعب على العرب النطق بالحقيقة. وبالطبع لا يمكننا بتاتا تصور طرح مثل هذه الآراء في أي مناقشة عن اليهود والإسرائيليين الا في منشورات كلوكلوكس كلان». (المنظمة العنصرية الامريكية المتطرفة – م).

ينطبق هذا التقييم على معظم وسائل الاعلام الأوروبية أيضا. والسؤال على ذلك هو لماذا تستمر نزعة العنصرية ضد العرب ولماذا تظل مقبولة في الغرب؟ هناك تفسيرات عديدة لتلك الظاهرة:

- ان ايديولوجية التعصب والعداء ضد السامية ذات جذور تاريخية موغلة في القدم تستمد نسغها من حقبة الحروب الصليبية وهي لازالت حية على شكل مفهوم يتجدد دائما ويعاد انتاجه باستمرار ومفاده ان «الحرب المقدسة» أبدية لأن القدر هو الذي قررها بين الإسلام والمسيحية.
- العنصرية التي نشأت وترعرعت خلال حقبة الاستعمار الأوروبي للشرق.

- دعايات سياسية معادية للعرب تتفشى من جراء النزاع حول المسألة الفلسطينية.
- الحاجة الى ملء الفراغ الذي خلقه انهيار الشيوعية وزوال خطرها باستنباط خطر آخر لأن من الصعب بعث الحياة في فكرة «أوروپا الموحدة» ان لم يكن هناك تهديد خارجي.
- وأخيرا هناك الصورة السلبية للبلاد العربية التي ساهم بعض السياسيين العرب أنفسهم في خلقها.

يبدو أن العالم المسيحي لم يستطع تجاوز الصدمة التي اصابته من اتباع الديانة التوحيدية الجديدة الذين جعلوا عقيدتهم استكمالا مثاليا للديانة المسيحية، خصوصا وان هؤلاء تمكنوا خلال فترة قصيرة من الزمن ليس فقط من اجتياح مساحات شاسعة من خريطة العالم السياسي آنذاك والسيطرة عليها، ومن ضمنها البقاع المسيحية المقدسة، وانما هددوا أيضا قلب أوروپا وأراضيها ذاتها. والأرجح هو اننا لم نستطع أبدا تقبل حقيقة ان الإسلام خلال القرون التالية ـ بعد توسعه ـ أضحى يمثل مدنية راقية وسامية في العالم. فمازالت صورة العرب في الوعي الأوروپي باقية على حالها منذ عهد الحروب الصليبية، كقوم همجيين بدائيين.

ولقد نافس الاسلام المسيحية فيما بعد في مجال التبشير. واثبت في هذا الحقل ايضا نجاحه وخطورته. وعلى هذا انغرست صورة العربي، كمخلوق رجعي قاس وتكرست في نفوس أجيال عديدة متتالية من أبناء الغرب، عن طريق مدارس الاحد والمصادر الدينية، وأصبح رمزا لتدنيس أماكننا المقدسة، واغتصابها بشكل غير مشروع على الإطلاق. وللتدليل على ذلك يكفي أن نشير الى مثال من بين مجموعة كبيرة من المؤلفات السويدية يتمثل فيما كتبته فريدريكا بريمر (٥) في كتابها «الحياة في العالم القديم» الذي سجلت فيه مراحل رحلتها (١٨٦٠ – ١٨٦٢) الى الأماكن المقدسة في فلسطين:

> «يقال أن العرب قد أبادوا جميع الثقافات في فلسطين حتى أن القناصل والمبشرين الاوروپيين باتوا مضطرين الى تأسيس مستعمرات خاصة بهم واستخدام القوة والسلاح ليفرضوا

احترامهم ويدافعو عن أنفسهم في مواجهة سرب الجراد هذا،
والحياة .. ولم يكن تحقيق هذا صعبا اذ أن العرب يفتقرون لأي
قدر ولو بسيط من الشجاعة». ثم تعلق الكاتبة متأسفة «كم من
الجمال، كم من الثراء، كم من السعادة ضاعت على هذه البلاد
بزوال الحكم المسيحي ... في ظل ذلك الحكم فقط كان يمكن
للورود ان تزهر».

وهناك امثلة أخرى لاحصر لها لكتب الرحلات المشبعة بالتجني المسبّق والتي ماتزال مقروءة بشغف. وعلى سبيل المثال يساهم كتاب مارك توين «مسيرة الحاج الجديد» حتى يومنا هذا في خلق وتثبيت تلك الصور. تماما مثل "آيات الله المسيحيين" الذين يساهمون في مواعظهم وكتاباتهم في تصوير العرب كاناس موضع شك يقفون في وجه تحقق النبوءات التوراتية. وهناك حاليا الواعظ التلفزيوني الامريكي بيلي جراهام الذي يقف على رأس موجة عارمة والذي يتشدق بمثل تلك الدعاوى. ولدينا هنا في السويد اولف إيكمان الذي يكرر مثل هذه الترهات في مواعظه التي يلقيها في كنيسته المنشقة والتي اطلق عليها اسم «كلمة الحياة».

يقول السيد المسيح في الانجيل بحسب القديس متى «ماجئت لألقي سلاما بل سيفا» (اصحاح ١٠ فقرة ٣٤). ونعثر في مواضع عديدة من العهد القديم من الكتاب المقدس أقوالا تتسم بالتطرف والقسوة. ففي سفر التثنية – الاصحاح العشريني (الفقرتان ١٦ – ١٧) نقرأ العبارة التالية التي تعني الشعب الكنعاني «أما هذه المدن التي يملكها هذا الشعب، والتي يريد الرب منحها لك لتكون ارثا في سلالتك فلا تستبق من سكانها نسمة ما» وبعد سقوط اريحا نفذ يوشع تلك التعليمات و «أخذوا المدينة فقتلوا كل من فيها من رجل وامرأة ومن طفل وشيخ بحد السيف». طبعا لا يخطر على بال أي شخص عاقل في هذا العصر فكرة القيام بتقييم الخلق أو السلوك المسيحي أو اليهودي حاليا من خلال النصوص القديمة في الكتاب المقدس. الا أننا نجد مثل هذا التصور البعيد عن الواقعية، قد طبق على الطرف الآخر، اذ نجد مفهوم "الجهاد" الذي يترجم في بعض الأحيان الى «الحرب الدينية» قد أدى الى خلق شلال من الحبر والتأليفات في أوروبا عبر القرون الماضية

لاعطاء برهان قاطع على أن الإسلام هو دين التعصب والوصول الى النتيجة المقصودة سلفا، وهي أن المسلمين نشروا رسالته بحد السيف، وانه حتى في وقتنا الحاضر مازال المسلمون يجبرون الآخرين على اعتناق ديانتهم بالاكراه. وعلى هذا الأساس تم تحميل «الحرب المقدسة» دلالات ومعاني تحض على ربطه بالتطرف والقسوة والتزمت.

لهذه النظرة أساسان. أما أولهما فهو اعتقادنا المسبق بأن العالم الإسلامي، بطبيعته يعامل أقلياته الدينية بنفس التعصب والقسوة اللتين عاملنا نحن بهما أقلياتنا عبر التاريخ. وأما الثاني، فهو الجهل وعدم ادراك المعنى الحقيقي لمفهوم «الجهاد» في الإسلام.

ان المعنى الأصلي لهذه الكلمة لا علاقة له البتة بالحرب فكلمة الجهاد مشتقة من الفعل الثلاثي "جهد" الذي يدل على القيام بعمل بدني أو ذهني. وربما كانت أقرب كلمة في اللغة السويدية اليه هي Kamp وفي اللغة الانجليزية هي Struggle التي تعطي معاني عديدة. فكل جهد يبذل للتقرب من الله هو جهاد. وليس من الضروري أبدا اقتران هذا الجهد بالأعمال الحربية. اذ أن في اللغة العربية مفردات أخرى مختلفة للدلالة على هذه الأعمال أو الأفعال، مثل كلمة حرب أو كلمة قتال التي تعني النزاع أو الصراع الذي ينتهي بالموت أو القتل. وكذلك كلمة كفاح أو مقاتلة أو صراع أو معركة وهذه كلها تدل على نزال أو صدام مسلح.

في بداية الإسلام، استخدم الرسول كلمة الجهاد ليحرض أتباعه على مقاومة الأعداء بالقوة والقتال. اذ أنه حين اضطر للهجرة من مكة الى المدينة سنة ٦٢٢ م وجد في القتال أو بعبارة أدق شن الغزوات على النمط العربي التقليدي ضرورة مزدوجة، فهي من ناحية أولى رد على أهل مكة الذين اضطهدوه وأهانوه بسبب دعوته وبرفضهم لها وهي من ناحية ثانية وسيلة ردع ضد تعدياتهم عليه وعلى أصحابه. وهكذا فإن الحرب كانت في تلك المرحلة ضرورية لتدعيم الدين الجديد ،وحمايته، أكثر بكثير من كونها أسلوبا لاكراه الناس على الدخول في هذا الدين.

من الناحية العسكرية البحتة كانت امكانية التحالف مع القبائل الأخرى مقبولة وسهلة. انما تعين أولا على هذه القبائل تعزيز التحالف والتوكيد عليه

بالتزام الدين الإسلامي والدفا ع عنه، ولم يعد متاحا للقبائل وأتباع الديانات الوثنية التي كانت متفشية في شبه الجزيرة العربية سوى الاختيار بين الإسلام أو الموت، في تلك المرحلة الأولى. أما عندما قويت شوكة الإسلام في الجزيرة العربية وشرعت الجيوش العربية تجتاح البلدان المجاورة التي تسكنها أقوام أخرى تؤمن بوحدانية الله، تبدلت سياسة الإسلام ازاء السكان وازاء الديانات الأخرى وخاصة السماوية. فقد غدا اعتناق الإسلام أقل أهمية من ناحية أولى، وغدا احتفاظ المسيحيين واليهود بدياناتهم وشعائرهم ومعابدهم حقا من حقوقهم تكفله لهم السلطة الإسلامية من ناحية ثانية.

وفي البلدان التي فتحها المسلمون ودانت لهم، قام التبشير الإسلامي والدعوة الى اعتناق الدين بالوسائل غير العنيفة بدور طليعي في استقطاب الأقوام الأخرى. فقد أسهم التجار المسلمون اسهاما رائدا في نشر الدين الجديد في آسيا وافريقيا. وأضحى هؤلاء التجار سفراء لنظام اجتماعي جديد. وبفضل جهودهم اتسع نطاق الإسلام حتى وصل الى نيجيريا في غرب افريقيا والى الصين في أقصى آسيا الشرقية. ووصل عبر البحار الى بلدان بعيدة أخرى مثل الهند وزنجبار ومدغشقر .. وأكمل التجار الهنود المهمة بعد تحولهم الى الإسلام فحملوه الى العديد من شعوب الجزر الماليزية.

ليس الجهاد اذن حربا هجومية أو عدوانية باسم الدين بل هو الواجب الذي يمليه الإسلام على كل مسلم ليبذل الجهد في سبيل الله أي أن يتقرب اليه. وفي الحديث الشريف نجد النبي يطلق على المقاومة التي يجب على كل مسلم خوضها ضد رغبات النفس لكي لا ينحرف عن الصراط المستقيم وصف «الجهاد الأكبر» بينما أطلق على المقاومة أو القتال لحماية البلاد الإسلامية «دار الإسلام» كواجب مقدس بسيط «الجهاد الأصغر».

وفي المراحل التالية من التاريخ ميزت العقيدة الإسلامية بين أربعة مستويات أو اشكال لممارسة (الجهاد). هي الجهاد بالقلب والجهاد باللسان، والجهاد باليد، وآخرها الجهاد بالسيف. فأما جهاد القلب فهو المقاومة الروحية والنفسية والأخلاقية التي ينبغي على كل مسلم ممارستها للتغلب على الشهوات والسيطرة على النفس. ونقرأ في المؤلفات الصوفية الكثير من الأفكار عن أن هذا الشكل من مغالبة شهوات النفس هو أسمى أشكال

الجهاد. وأما الجهاد باللسان فهو واجب المؤمن أن ينشر الدين ويعلمه للآخرين، وأن يكون هو ذاته قدوة صالحة لغير المسلمين. وأما الجهاد باليد فهو عمل المسلم لتقوية مجتمعه الاسلامي. وتعتبر التجارة الصحيحة والأمينة مثالا وتطبيقا له بحسب السنة النبـوية.

وأما الحرب المقدسة بالسيف ضد أعداء الإسلام والتي جعلناها نحن الغربيين مرادفا وحيدا لمفهوم الجهاد، فلا أساس لها في القرآن الكريم، وخاصة بمفهوم الحرب العدوانية أو الهجومية. الحرب المشروعة في القرآن هي الحرب الدفاعية فقط. انها صراع الحق ضد الباطل عندما يطغى أو يحـاول السيطرة. وقد جاء هذا المعنى في القرآن الكريم بشكل واضـح: «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا. ان الله لا يحب المعتدين». (سورة البقرة، ١٩٠)

وبحسب القرآن فإن للحرب شروطا محددة يمكن الاستدلال عليها.

- على الأمة الاسلامية واجب الاستعداد وبناء القوة وحيازة السلاح في وقت السلم لتدافع عن ذاتها حيال أي اعتداء. وذلك عملا بالآية: «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عـدو الله وعدوكم» (سورة الانفال، ٦٠)
- الدفاع عن المسلمين وبلادهم فريضة على كل مسلم، وذلك ما يستوحى من الآيات التالية: «فضّل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة، وكلا وعد الله الحسنى، وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما» (سورة النساء، ٩٥)

  «كتب عليكم القتال وهو كره لكم، وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم.والله يعلم وأنتم لا تعلمون» (سورة البقرة، ٢١٦)

  «اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير» (سورة الفتح؟، ٣٩)
- الحرب والقتـال بين الدول الإسـلامية محظوران حظرا باتا.
- مقدار المساهمة في الحرب يجب أن يتناسب وينسجم مع الهدف المراد بلوغه، وهو ما يستوحى من الآية الكريمة التالية «وقاتلوهم حتى

لا تكون فتنة. ويكون الدين لله، فإن انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين».
(سورة البقرة، ١٩٣)
ومن الآيـة التـالية «ذلك ومن عـاقب بمثل ما عوقب به ثم بغي عليه لينصرنه الله ان الله لعفو غفور» (الحج، ٦٠)

- يفرض الإسلام على المقاتلين المسلمين احترام حياة الذين لا يحاربون من الأعداء، كما أن الإسلام يحظر ابادة الزرع والنسل بحسب مبدأ "الارض المحروقة".
- يتعين على المسلمين حتى في أثناء الحرب اعطاء الأعداء المحاصرين خيار الدخول في الإسلام أو خيار الاستسلام بدون حرب، لمنع اراقة الدماء.
- يتحتم على المسلمين قبول السلام اذا عرض العدو ذلك ويجب حقن دمائهم تبعا لذلك على حسب الآية «فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سـبيلا» (النساء، ٩٠).

وعلى الرغم من ان الجهاد في الأصل هو حرب دفاعية للذود عن الإيمان الا أن الأمر اختلف في العصور الوسطى حين ذهب عدد من المسلمين الى اعتبار الحروب الهجومية فريضة ووسيلة لتوسيع «دار الإسلام» مثلها مثل الفرائض الأخرى. ولقد ظهر دائما ومازال هناك مفسرون وفقهاء يؤيدون ذلك الرأي، وخاصة من أتباع المذهب الشيعي، يفسرون القرآن على انه يدعو الى توسيع دار الاسلام. وعلى هذا الأساس لم تعد الحرب المقدسة جريمة منافية للإيمان، بل على العكس غدت ذريعة تستغل لتبرير الأعمال الحربية في آفغانستان أو الفليبين على سبيل المثال. وقد رأينا كيف استغلها طرفا الحرب العراقية – الإيرانية في السنوات الماضية. وها نحن نرى اليوم كيف تستغل الجماعات الإسلامية المتطـرفة في مصر وسوريا والجزائر مقولة الحرب المقدسة في قتالها ضد حكومات بلدانها. وأصبحت كلمة "الجهاد" تكتسب معنى حديثا لم تعرفه في الماضي، وهو الحرب الإسلامية الأهلية أو الحرب الموجهة ضد حكومـة أو سلطة من قبل جماعة معينة ترى في سياستها انحـرافا عن التعـاليم الإسـلامية الخـالصـة. ومن هنـا يسـاوي النـاشطون

في هـذه الحركات المتطرفة بين تضحياتهم وأعمالهم وبين مواقف وبطـولات الصحابة والمجاهدين الأوائل الذين آزروا النبي محمدا لتطهير شبه الجزيرة العربية من عبـادة الأوثــان.

حتى الرئيس العراقي صدام حسين فعل ذلك، عندما أرسل قواته لاحتلال الكويت، فأسبغ على العملية صفة الحرب المقدسة. غير أن هـذا الادعاء ظل مفتقرا الى أي أسـاس حقيقي من النصوص الإسلامية، اذ لا يمكن العثور في القرآن على سند أو مبرر لقيام بلد اسلامي بغزو بلد اسلامي مجاور، سيما وان الرئيس العـراقي نفسه بنى قـاعدته السياسية وزعـامته على حزب اشتراكي علمـاني كمـا أن أقرب المعـاونين الى هذا الرئيس وموضـع ثقته الكاملة هو السيد طارق عزيز وزير خارجيته المسيحي. وقد كانت هذه من بين العوامل الرئيسية لعدم وقوف الجماهير العربية مع صدام حسـين فـي أثنـاء أزمة الخليج، برغم أنه بنى تصوراته وحساباته المسبقة للمواجهة على أسـاس أن هذه الجماهير لن تتأخر عن تأييده ودعمـه. مـع ذلك حصـل صـدام علـى بعض الـفتاوى والأسانيد الفقهية مـن بـعض رجـال الديـن المسلمـين، ولـكن الائـتلاف العربي المضـاد لصـدام آنذاك اسـتطـا ع اسـتصـدار فـتاوى أقـوى اعتبرت حرب التحالف لتحرير الكويت جهادا مفروضـا. هـذا التضـارب بـين فتاوى الطرفين ومواقف الفقهاء المسلمين مع الجانبيين يبرز السـهولة التـي يستعمل بها هذا المفهوم، للأغراض والغايات المتضـاربة غالبا.

بالمقابل وبالمثل نرى أن أوروبا كانت غير بعيدة عن توظيف الدين لأغراضـها السياسية كشأن المسلمين. فقد جرى تعميم صورة الإسلام كخطر عسكري على العالم الغربي طيلة حقبة الإستعمـار الأوروپي، بالإسـتفـادة مـن حـالة الجهل والتخلف السائدة. واستعملت هذه الصورة كذريعة للعدوان الذي غالبا ما رفع شعار «باسم التاج والصليب». وغالبا مـا كانت أعمدة هـذا الإسـتعمار تتألف من الضباط العسكريين، ورجال الادارة والإقتصاد والمبشرين وكان هؤلاء يعملون جنبا الى جنب في بناء الأمبراطورية. لقد تـحدث الانجليز عـن «مسؤولية الرجل الأبيض». وتحدث الفرنسيون عن «تفويض العنايـة الالـهيـة لهم لنشر المدنية». وعلى هذا الأساس أنشئت المدارس الحربيـة والأجهـزة التعليمية والمعاهد السياسية وغيرها بهدف خلق مجتمع جديد في المستعمرات

يتبنى القيم التي تتشكل منها المجتمعات الأوروپية. وذهب المفكرون الأوروپيون الى أن ازدهار المدنية وانتقال مركز القوة العالمية الى أوروپا هو نتيجة لا تنفصم عن كون المسيحية تمتاز بالسمو الديني والثقافي وليس نتيجة من نتائج حركة التنوير وحدوث الثورة الصناعية فيها. لذا رأينا الزعيم الألماني في نهاية القرن التاسع عشر بسمارك يحث فرنسا على احتلال تونس «لا ينبغي لكم التخلي عن قرطاجنة للبرابرة». وفي هذا عين المعنى الذي جسده سلوك الجنرال الانكليزي اللنبي حين دخل القدس على رأس قواته العسكرية في نهاية الحرب العالمية الأولى، كأنه يستأنف الفتوحات الصليبية.

يلاحظ الأديب والناقد الثقافي/الأمريكي د. ادوارد سعيد في كتابه الشهير «الاستشراق» أن الشرق قد تحول من خلال علوم الاستشراق الغربي الى دمغة أو ختم (كليشيه) تستعمل بشكل سطحي ومتكرر بنتيجة الحروب الدينية خلال القرون الغابرة. وبحسب هذا الكاتب الفلسطيني - المسيحي الأصل، فإن تلك الطريقة ليست ابتكارا غربيا هدفه محاولة فهم الشرق، ولكنها أيضا خرافة أو أسطورة خلقها الغرب لخدمة أغراضه المتمثلة في رسم صورة معاكسة له، لتعريف أوروپا بذاتها. اذ بدون هذه الصورة الغريبة المعاكسة كانت هوية أوروپا نفسها ستبقى مبهمة غير واضحة المعالم.

فوراء تعابير الاستشراق المتناقضة يكمن الاعتقاد بانحطاط الشرق وانحرافه عن المقاييس والمعايير الأوروپية. وكذلك الاعتقاد الآخر بالخطر أو التهديد الذي ينطوي عليه عالم الشرق ذاك. ويغدو تحصيل حاصل القول أنه يتعذر على الشرقيين التفكير بشكل منطقي، أو القول أنهم متخلفون في جميع ميادين الحياة. بل والقول أن حضارات الشرق القديمة كانت أصلا مضادة للإنسانية، أو القول إن الإنسان العربي، وكذلك الإنسان المسلم لا يمكن أن يتطور أو يتقدم. وبناء على هذا الاعتقاد غدا مقبولا الادعاء بأنه لا ينبغي تمكين العرب من التعبير عن ذاتهم. ولقد تقبّل الكثيرون هذا الإدعاء الغريب بمن فيهم شخص من طراز كارل ماركس بأن العرب لا يستطيعون تمثيل انفسهم. وكتب يقول "انهم لايستطيعوا ان يمثلوا انفسهم، ويجب «تمثيلهم» (لويس بوناپارت الثامن عشر من برومير)، وكذا يتحول الشرق شيئا غامضا ومخيفا تتحتم السيطرة عليه!

حتى المقاومة التي واجهتها الدول الأوروبية المستعمرة للبلاد العربية من قبل الشعوب، مثل الكفاح الجزائري في الخمسينات، أدت الى تكريس المساواة بين العرب والارهاب. وتكرر الشيء نفسه، بل وبدرجة أعلى في سياق تطورات القضية الفلسطينية، قبل وبعد خلق اسرائيل. وربما كان «وعد بلفور» أوضح مثال على عجرفة أوروبا تجاه العرب. نحن أمام وزير بريطاني يعد قوما باعطائهم أرضا لا يملكها ولا هم يقيمون عليها وضد رغبة السكان الأصليين فيها حتى يقيموا دولة عليها. وحين أعطى الوزير البريطاني بلفور هذا الوعد لليهود في عام ١٩١٧ كانت نسبتهم الى السكان لا تزيد على ١٠ بالمائة وكان معظمهم من المهاجرين الجدد. وكان من الطبيعي تماما للسيد بلفور ان يتجاهل العرب تماما ويعتبرهم مجرد سكان غير يهود. وهذا يطابق مثلا اعتبار الفنلنديين في فنلندا على انهم السكان غير السويديين (هناك اقلية سويدية فنلندية تبلغ نسبتها ٦ بالمائة من سكان فنلندا. المترجم)

وبعد قيام اسرائيل كان لها وللحركة الصهيونية منذ البداية دور مؤثر جدا في الحملات الإعلامية المنسقة على العرب في وسائل الإعلام الغربية. وهي حملات موازية للصدامات العسكرية والسياسية التي حدثت بين اسرائيل والدول العربية. وقد أدى الإحساس بالخوف من العرب والتحيز المسبق ضدهم في العالم الغربي الى ضمور الاهتمام ونمو الشعور باللامبالاة تجاه أوضاع الشعب الفلسطيني كما أدى ذلك الى عدم تفهم المطالب الشرعية لهذا الشعب وحقه في تقرير مصيره واقامة دولته وتحقيق هويته.

وعوضا عن تفهم قضيتهم حكمنا على الفلسطينيين بأن يسددوا ديون ضمائرنا وشعورنا بالذنب تجاه اليهود. فنحن الآن نساوي بين الفلسطينيين والعرب والإسلام وبين الإرهاب العالمي بشكل عام. بنفس الطريقة التي اتهمت فيها النازية خلال الثلاثينات اليهود بالسعي الى السيطرة على اقتصاد المانيا برؤوس أموالهم وبالترويج للشيوعية العالمية. هذا مع العلم أن المنظمات الفلسطينية المتطرفة التي ترفض الصلح مع اسرائيل يتزعمها مسيحيون.

اننا نتجاهل أنه ليس في سجل العرب التاريخي أية محرقة لابادة اليهود كما هو الحال في سجل أوروبا. وعقدة الذنب هذه هي التي تجعل الأوروبيين يترددون قبل الافصاح عن مواقف تجني عنصرية.

تعتبر رواية «الحاج» للكاتب الامريكي ليون يوريس مقاربة أدبية لفهم الشخصية العربية تتجاوز أقصى حدود العنصرية المكشوفة. وقد أحدثت الرواية برواجها الواسع أثرا كبيرا جدا ليس في الولايات المتحدة الأمريكية فقط بل في العالم كله، وشوهت الإسلام والعرب بطريقة قاسية وبالغة، الى حد أن الصحيفة الإسرائيلية "جيروزاليم پوست" قالت في تعليق اوردته عن مؤلفها «إنه يجعل متطرفا يهوديا مثل مائير كاهانا يحمر خجلا».

يقول أحد شخوص الرواية العرب «الاستقلال هو حلم لم يراودنا على الإطلاق». ويزعم الكاتب أن العرب يبيعون أولادهم للمجاهدين الذين يقومون بتخدير هؤلاء القاصرين والقائهم عبر الحدود مثل قطع اللحم للكلاب ذلك لأن هؤلاء «الفدائيين» لايريدون الرجوع من عملياتهم الى بيوتهم «بل يريدونهم ان يستشهدوا فقط». ولا يوفر الكاتب يوريس أية كليشيه عنصرية ممكنة الا ويستخدمها في روايته. فعرب فلسطين مجرد نفر من الفقراء الجهلة يفتقرون تماما للحيوية أو لحس المبادرة الشخصية. وتغلب عليهم الطباع العنيفة والخشنة وتشيع في أوساطهم الميول للتطرف والشذوذ الجنسي. انهم باختصار في نظر هذا الكاتب الأمريكي «رعاع متفسخون، متوحشون، يستولي عليهم دين جردهم من كل طموح شخصي فيما عدا قلة قليلة مستبدة ومتغطرسة تقود بقية الرعاع كقطيع من الأغنام. إنهم مجتمع مجنون».

وعندما ينتهي الى هذه النتيجة يسهل عليه الاستخفاف بالعقول ويقول «إن العرب هم المتسببون بالمذبحة التي اقترفها مناحيم بيغن في ديرياسين عام ١٩٤٨». اذ أن الهجوم الذي شنه المحاربون اليهود هو مجرد رد فعل على «القساوة والشر اللذين ينضح بهما العالم الإسلامي». وبطل القصة الإسرائيلي يعاني ويتألم من الحقيقة: «لقد اضطررنا للقيام بمثل هذه العمليات لكي نبقى أحياء يمكنني أن أغفر للعرب أنهم قتلوا أولادنا. انما لا يمكنني ان اغفر لهم إجبارنا على قتل أطفالهم».

وايضا لا يترفع الكتاب والسياسيون الإسرائيليون عن الهبوط الى درك العنصرية تجاه أبناء عمومتهم الساميين. فمناحيم بيغن كان يشير الى الفلسطينيين بقوله « بهائم تسير على قدمين». وفي صحيفة «جيروزاليم بوست»

الرصينة نقرأ تعابير من نفس المستوى لكتاب مرموقين كعبارة «التصرفات البدائية للعالم العربي السفاح». وكان بيغن قد صرح في أعقاب مذابح صبرا وشاتيلا بقوله ان مايحدث لا يعني اسرائيل أبدا وذلك لأن الامر يقتصر على ان هناك عربا يقتلون عربا آخرين. وتبعا لذلك كان من الطبيعي أن يساوي رئيس الأركان الاسرائيلية ايتان بين العرب و «الصراصير» أمام الكنيست.

انتبه السياسيون ووسائل الإعلام في الغرب، غداة انهيار الكتلة الشيوعية، الى القيمة التسويقية للإسلام كخطر جديد يهدد الغرب. فظهرت موجات وراء موجات من المقالات الصحافية والكتب والبرامج التلفزيونية، تتلخص موضوعاتها في «الخطر الأخضر» و «الأصولية العالمية» و «التحدي الإسلامي» و «سيف الله» و «الإسلام ضد الحداثة» و «الانتفاضة العالمية» وفي هذه المواد لاحظنا أن المؤلفين والمعدين يتعاطون مع العالم الإسلامي ككتلة واحدة بالرغم من أن المسلمين يتجاوزون المليار شخص في العالم الآن ويشكلون غالبية السكان في حوالي خمسين دولة من جنوب شرق آسيا الى غرب افريقيا. وفي أحسن الحالات، كان المؤلفون يساوون بصورة مباشرة أو غير مباشرة بين الأصولية والتعصب وينتهون الى نتيجة تبسيطية مفادها هذا هو «الإسلام الحقيقي». وبنفس المنهج كانوا يماهون بين العالم العربي والإسلام بالرغم من أن مسلمي العالم العربي لا يمثلون سوى ١٥ بالمائة من مجموع المسلمين في العالم. بل أن الدول الإسلامية الكبرى تقع خارج العالم العربي، مثل اندونيسيا وباكستان وبنجلاديش والهند. واعتاد هؤلاء المؤلفون على الدوام تجاهل كثرة ووفرة التيارات والمذاهب والاختلافات والفروقات الدينية والسياسية التي يتسم بها العالم الإسلامي. وكذلك حقيقة التعدد والتمايز العرقي والثقافي للمسلمين.

ان الإحساس بالخوف من الدين الذي يسود في مجتمعنا العلماني والتجاري،بصفة عامة، قد امتد وشمل العالم الإسلامي كله ككتلة موحدة. وكنتيجة طبيعية لهذا الإسقاط أصبحت نظرتنا الى أي عمل من أعمال العبادة والتقوى وممارسة الشعائر سلبية نظرا لأنها ترمز الى التطرف والتعصب حتى ولو كانت هذه الأعمال تقتصر على اداء الصلوات في المساجد. وربما كان تفسير ذلك يكمن في أننا نستبطن في نفوسنا شكوكا قوية حول سمو

ثقافتنا. وللتعويض عن هذه الشكوك نشعر بضرورة الدفاع عن ذاتنا ضد الخطر الداهم الآتي من بعيد. ويبدو اننا لا نفتقر الى اليقين والى الاحساس بالأمن والطمأنينة وليس لدينا الثقة الكاملة بنظمنا الإجتماعية، وبالتالي فنحن نفتقد الإمكانيات الموضوعية للنظر الى الأصولية الإسلامية نظرة معقولة وتناولها بأسلوب نقدي طبيعي. ولذا نعتبر الغرب الحديث مرادفا للعقل بينما نرى في الشرق عالما متخلفا يمشي على حافة الجنون، يستحيل عليه مشاركتنا في الحوار والسجال على قدم المساواة. فالمسلمون كانوا في الماضي، وسيبقون في المستقبل أيضا خطرين ويصعب سبرهم، وينبغي تجنب أي مناقشة معهم.

ان صورة المسلمين المطبوعة في وعينا على هذا النحو المخيف لا ترمز فقط الى حاجتنا لعكاز نتوكأ عليه ونحن نحدد هويتنا الحضارية، وانما تعني أيضا حاجتنا الى فناء خارجي نرمي فيه بالأجزاء السالبة من حضارتنا وبالأشياء السوداء من تاريخنا. وتقدم أزمة الخليج الثانية أمثلة صارخة على هذا، ولاسيما مقارنتنا لصدام حسين بهتلر، وقولنا أن لكليهما نفس الروح الشريرة. وبهذه الطريقة صار ماضينا في رمشة عين شيئا نسبيا.

وثمة مثال آخر شائع، هو الكلام عن اضطهاد النساء. فهو أكثر وضوحا في العالم الإسلامي، ولذلك أصبحت ادانته أسهل. هذا على الرغم من أنه ليس في القرآن آية تطالب النساء بالصمت في حضور الجماعة مثلما هو وارد في الانجيل، وعلى الرغم من أن القرآن احتوى على أفكار ثورية فيما يتعلق بأوضاع المرأة وحقوقها في ذلك العصر البعيد (القرن السابع الميلادي) حين نتناول أحكام الميراث بالنسبة للنساء. ومع ذلك فإننا نعتبر ان الاسلام هو السبب وراء تدني مكانة المرأة في المجتمع المسلم. بل إننا نفترض خطأ أن أكثر الأحكام تشددا هي التي تسود والتي تطبق عموما. هذا في حين أن القرآن يفسح المجال أمام تفسيرات للنصوص متغيرة أو متطورة مع ايقاع الزمن فيما يتعلق بأحكام تعدد الزوجات، وارتداء الحجاب.

وبالمناسبة فمن المؤكد الآن أن هذين الأمرين كليهما يعدان من الاستثناءات لا من القواعد ولا من الفرائض. وتجدر الإشارة أيضا الى ظاهرة ختان الأنثى التي كثيرا ما ربطت بالإسلام لأنها شائعة في بعض البلدان الإسلامية.

في حين أنـه لا ذكر لها مطلقا في القرآن، وهـي عـادة قديمة انتشرت فـي مصـر منذ عهد الفــراعنـة.

تتدرج على هذا المنوال مخاوفنا المبهمة من خلال تلك النعوت المبسطة وتنتهي الى شعور بوجود تهديد بالغ الخطورة يحدق بحضارتنا الغربية. ولقد أصبح استمرار هذا الخطر عنصرا لازما لتقوية الهوية الأوروپية التي يعتريها الوهن والضعف. لقد ظهر مفهوم «أوروپي» اول ماظهر في منتصف القرن الثامن الميلادي في كتاب عن معركة بواتييه، التي انتصر فيها شارل مارتل على القائد العربي الأندلسي عبد الرحمن الغافقي عند جبال البيرنيه بين فرنسا واسبانيا. وكان جيش مارتل يتألف من مجموعات متناحرة من المقاتلين ينتمون الى القبائل الجرمانية وقبائل الغال الرومانية. الا أن هؤلاء «الأوروپيين» لم يتحدوا في غير ساحة الحرب هذه. لا قبلها ولا بعدها. اذ يروي المؤرخون ان المحاربين انحلت رابطتهم وما لبث ان عاد كل منهم الى بلده أو قبيلته. والحقيقة أن القاسم المشترك بين جميع محاولات خلق هوية أوروپية منذ معركة بواتييه (عام ٧٣٢ م) وحتى معاهدة ماستريخت (عام ١٩٩١) هو فكرة الخطر الخارجي الشامل. وهذه الفكرة تتعاظم وتبلغ أوج قوتها كلما جابهت الدول الأوروپية خطرا يطالها مجتمعة. سواء كان هذا الخطر ايديولوجية شيوعية، كما شاهدنا في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، أو كان قوة الاتحاد السوڤياتي العسكرية، أو القوة الإقتصادية للولايات المتحدة الأمريكية أو اليابان. واذا أعطينا اليوم هذه الوظيفة الآن للإسلام، وجعلناه الخطر الجديد على أوروپا، فإننا نكون قد استكملنا دورة تاريخية ينوف طولها عن ١٢٥٠ سنة.

مما لاشك فيه انه يقع على العرب أنفسهم قسط عظيم من اللائمة والمسؤولية عن استمرار هذه الصورة السلبية لهم في الغرب. اذ أن تقاعسهم عن ايجاد مؤسسات ديمقراطية ومعاهد حديثة واستيعاب لمقومات المدنية المعاصرة في مجتمعاتهم، قد أوجد مناخا خصيبا لنمو التعصب العنصري في الغرب تجاههم. وتنطوي تصرفات النخبة السياسية العربية بعامة والنخبة الحاكمة بخاصة على قدر كبير من تلك المسؤولية، فهي ساهمت في تكريس تلك الصورة من جراء النزاعات الدائمة بين الدول العربية والافراط في اطلاق

الشعارات والخطابات الرنانة واتخاذ المواقف غير المحسوبة. وقد توج صدام حسين هذه الظاهرة تتويجا صارخا إبان أزمة الخليج.

ثمة مثل عربي مأثور يقول «سبق السيف العذل». وينطبق هذا المثل على سلوك صدام حسين خلال أزمة الخليج، عندما اختبر قوته في مواجهة العالم بأسره وظل لعدة شهور يستحوذ على المبادرة في حرب الكلام وحرب الأعصاب. وكانت اذاعة بغداد تبدأ في الغالب بثها بعبارات من نوع «إن رئيسنا البطل يصنع مرة اخرى العناوين». وهكذا كان الإعلام الحكومي يقدم صدام كبطل عربي أصيل وبارع في فن الخداع كما في فن البلاغة. أي القدرة الفائقة على الخطابة. وجذرها اللغوي الثلاثي هو بلغ الذي تشتق منه كلمات ومعان كثيرة مثل «بلوغ الرجل، أي نضجه الجسدي». وهكذا فالقدرة على البلاغة والخطابة صورة أخرى قريبة من صور الرجوله المثالية. وفي الوقت نفسه تشتق من هذه الكلمة مفردة أخرى تعني «المبالغة» أو المغالاة في التصوير أو التعبير أثناء الكلام. وعلى ذلك فإن البلاغة والمبالغة مشتقتان من جذر واحد وتستعملان كوسيلتين لتحقيق نتائج سياسية. وتنطبق هذه المقاربة والمعاني على أسلوب صدام حسين وسلوكه بدرجة كبيرة. لأن تحريضه للشعب العراقي ليستمر في المقاومة خلال حرب الخليج أو «أم المعارك» هو مثال جلي عليه. غير أن هذه البلاغة في الواقع مبالغة غريبة عنا ومخيفة لنا.

الشيء ذاته يجب أن يقال، وان بصورة أخف، عن واقع الأنظمة التعليمية والتربوية في البلدان العربية. فهي تنمي في الأطفال والتلاميذ مشاعر الفخر بالفتوة والقوة والمروءة باعتبارها مصدرا للشرف والشهامة العربية. ولازالت البرامج التعليمية تزخر بقصص الأبطال والفرسان القدامى الذين كانوا في الغالب، شعراء تغنوا ببطولاتهم وسجلوها شعرا. ومما تجب الإشارة اليه هو أن قصص البطولة والفروسية في عصور الحروب الصليبية تحتل موقعا مميزا في هذه البرامج. اذ تحفل تلك القصص بانتصارات القادة العرب والمسلمين على «الكفار» مجسدين، بحسب المعايير التقليدية القديمة، معاني النخوة العربية من ناحية ومعاني التقوى الإسلامية من ناحية أخرى.

حتى عندما قرر صدام حسين الانسحاب من الكويت، استعمل خطابا بلاغيا ينسجم مع قواعد الخطابة الفصيحة عند العرب. اذ تضمن حديثه

للشعب يومذاك آيات من القرآن وأبياتا من الشعر الكلاسيكي، محبوكة في بساط لغوي وكلامي معقد. لقد حاولت اللغة المستعملة في هذا الحديث اخفاء المضمون الحقيقي لها، وهو أن العراق قد أذعن لشرط الحلفاء بالانسحاب من الكويت. أخفيت هذه الحقيقة المرة وسط سيل لاهب من الكلمات البليغة في لغة عربية معقدة بغرض أن يكون عسيرا على معظم العراقيين ادراك محتواها. وتعمد الذين كتبوا هذا النص أن يخلقوا في نفوس المواطنين انطباعا بأن الانسحاب ماهو الا عملية اعادة تنظيم لتشكيلات الجيش العراقي اذ أن «الحرب ستستمر حتى يتحقق النصر النهائي».

المفارقة الجديرة بالانتباه هنا هو أن أجزاء كبيرة من هذه الخطبة التي ألقاها صدام تتطابق مع الخطب التي كان عدوه اللدود آية الله الخميني يلقيها. فهذا الأخير كان يسرف في استعمال المفاهيم الدينية ـ السياسية في أحاديثه، مثل كلمة «الاستكبار» للدلالة على تغطرس الاستعمار. وتتمثل ذروة المفارقة في رؤية طيف الخميني في الحوارات التي كان صدام حسين يجريها، فالمعركة هي بين الخير والشر، وبين المؤمنين وغير المؤمنين، أما أعداء صدام من العرب المسلمين فقد اختار أن ينعتهم بـ «الرجعية» أو «خدم الاستعمار العالمي»، وهي مرادفات عالم الخميني الفكري التوهمي.

كان ذلك الخطاب نموذجا صارخا للكثير من خطابات السياسيين العرب الذين استعملوا اللغة كمخدر وليس كأداه لابلاغ السامعين رسالة معينة. وبمساعدة عدة البلاغة الكلاسيكية تمكن هؤلاء الساسة من بناء عالم خيالي بالكامل. واستطاعوا أن يدفعوا جماهيرهم لرفض الواقع الذي لا ينطبق مع ذلك العالم، وللاعتقاد بأنه واقع ناتج عن «مؤامرة» عالمية ضد الأمة العربية.

وهناك أمثلة عديدة وواضحة عن هذا الوضع. ولنأخذ ما يقوله الكاتب المعاصر أنور الجندي كعينة من هذه الأمثلة: «منذ اليوم الأول لظهور الإسلام عملت قوى مختلفة على اذلاله والاستحواذ على قوته، وحين فشلت هذه القوى في مسعاها حاولت ثانية ادماجه في البوتقة العالمية لاذابته. غير أن الإسلام يستمد قوته من الله سبحانه وتعالى ولانه قائم على قواعد الحق والعدل فقد تمكن من مقاومة كل المحاولات لسحقه، سواء تمثلت في الحملات الصليبية أو الاستعمار الأوروبي، أو الاحتلال الصهيوني، أو تمثلت في محاولات غزو

فكري ماركسية تارة أو مادية أو وجودية أو فردية تارة أخرى». (المقطع مترجم من السويدية وليس مأخوذا من الأصل العربي. م).

هذه الفقرة مقتبسة من كتاب «الإسلام والغرب» للمؤلف المذكور وهو داعية اسلامي معاصر. وهذه الدعـاوى مجرد مثال أو عينة لما يؤمن به ويتصوره كثير من الكتاب والمفكرين المسلمين عن العالم الغـربي.

وتجدر الملاحظة ان التصور الإسلامي العدائي للغرب وعدوانيته هو أحدث عمرا من مثيله لدى الغرب. والحقيقة أنه بالرغم من الحملات الصليبية وطرد المسلمين واليهود من اسبانيا في عهد محاكم التفتيش الدينية، كأول برهان قوي على عداونية الغرب، لم تتكرس صورة الغرب كعدو دائم وثابت في الذهن العربي. بل أن العرب اعترفوا للافرنج (وهو الإسم الذي كان يطلق آنذاك على الصليبيين) ببعض المهارات العسكرية، مع أنهم عزوها الى كونهم برابرة غير متمدنين. وظل العرب يشعرون بالتفوق الحضاري الكبير على أعدائهم. وهذا ما نستشفه مما كتبه الأمـــير الســوري أسامة في قصــة حياته: «عندما يتعرف الشخص على الفرنجة لابد أن يشكر ربه ويحمده لأنهم ليسوا سوى بهائم متجردين من الفضائل تماما باستثناء الجرأة والشجاعة في القتـــال».

في بداية القرن التاسع عشر بدأ الإحساس بالخطر من أوروبا يتفاقم ويتعاظم باطراد على وتيرة النمو الكثيف لمصالح الدول الأوروبية ونفوذها في المشرق العربي. بيد أن هذا النمو كان بطيئا ومصحوبا بالانبهار العميق بتقدم الغرب الإقتصادي والتقني وفي ميدان العلوم الطبيعية مما أفضى الى خلق تيارات، ولاسيما في دوائر النخبة المتعلمة، تدعو الى الحذو حذو الغرب لبلوغ التقدم والمدنية الحديثة. بيد أن احتلال فرنسا المبكر للجزائر (عام ١٨٣٠) وما تلاه من تغلغل أوروبي عميق في شؤون بلدان شمال افريقيا والشرق الأوسط أدى الى تعزيز الاتجاه المحافظ الحذر من الغرب. والى تقوية نظرية «التآمر»، ولا سيما بعد التطورات التي أعقبت الحرب العالمية الأولى في مطلع القرن العشـرين.

وجاءت الأحداث التالية لتدعم هذه النظرية. فقد شارك العرب مشاركة ملموسة في الحرب على الأتراك خلال الحرب العالمية الأولى الى جانب الحلفاء

الأوروپيين بناء على وعود منهم تقضي بمنحهم الاستقلال السياسي. الا أن الدول الأوروپية نقضت وعودها للعرب، واقتصر ردها لجميلهم على تقسيم بلادهم اعتباطا الى مناطق انتداب فرنسي وآخر انجليزي، حسب اتفاقية سايكس ـ بيكو. وحكمت عليهم أن يرضوا بعائلات ملكية موالية لها، في الأردن والعراق، بدلا من دولة عربية واحدة من المحيط الأطلسي الى المحيط الهندي. واستنتج القائلون بنظرية المؤامرة أن تحطيم الدولة العثمانية كان نتيجة مخطط مدبر يرمي الى تفتيت التكتل الإسلامي الذي كانت تجسده تلك الدولة وتقطيعه الى أجزاء وكيانات صغيرة تسهل السيطرة عليها.

وعلى هذا الأساس، فإن الدول الوطنية التي ظهرت الى الوجود اثر الحرب العالمية الأولى ليست سوى نتيجة منطقية لسياسة التآمر والمحاولات الدؤوبة لتمزيق الوحدة الإسلامية. وفي نطاق هذه النظرية، يحتل وعد بلفور لليهود عام ١٩١٧ حيزا كبيرا. ويصبح قيام اسرائيل على أرض فلسطين بمثابة الحارس الأمين لمصالح الإستعمار الأوروپي.

يلتقي عند هذه النظرية رواد القومية العربية العلمانيون ورواد الأصولية الإسلامية على حد سواء. وكلا التيارين يرى أن نجاح المخطط الأوروپي الإستعماري كان مزدوجا. فالدول الأوروپية لم تتمكن من القضاء على وحدة العالم الإسلامي وحسب، بل تمكنت كذلك من القضاء على الإسلام كنظام سياسي ويستطيع الباحث ملاحقة هذه الأفكار التي ترد بوفرة في أدبيات الأصوليين الإسلاميين. فضلا عن اتهام الطلائع المثقفة والنخب الحديثة في العالم العربي بوقوعها تحت تأثير الأوروپيين بتبنيها واختيارها للنظم السياسية العلمانية وفصل الدين عن الدولة. واستنادا الى هذا التيار فإن البداية العملية للمؤامرة الأوروپية في ذلك الاتجاه تمثلت في الحملة الفرنسية بقيادة نابليون بونابرت على مصر وفلسطين عام ١٧٩٠ التي اقترنت فيها عملية التوسع العسكري بالغزو الثقافي والنهب الإقتصادي.

نشرت مجلة الايكونوميست البريطانية المعروفة في عام ١٩٩٠ حوارا افتراضيا بين زعيم ديني مسيحي وزعيم ديني مسلم. وجاء على لسان هذا الأخير ما يلي: «ان كثيرا من الناس باتوا يتوقعون أن تحفل المرحلة التاريخية القادمة بتجدد الصراعات بين عالمينا. والحقيقة أن المسافة الجغرافية التي

تفصلنا عن بعضنا لا تتعدى ذراعا واحدة ولذلك كثيرا ما اشتبكت أيدينا وتصادمت على هذه الطريق المؤلمة، وفي مناسبات سابقة عديدة. ولكن اسمح لي أن أبدأ هذا الحوار بسؤالك: هل من الضروري حقا أن يتكرر ذلك مرة أخرى بعد الفي سنة من ميلاد المسيح و ١٤٠٠ سنة من محمد صلى الله عليه وسلم »

«الانسان عدو مايجهل» ينسب هذا القول الى علي بن أبي طالب، ابن عم الرسول محمد وصهره ورابع الخلفاء الراشدين، وأول امام عند الشيعة. ونعتقد أن صحة هذا القول ماتزال سارية المفعول وصالحة الى يومنا الحاضر سواء بالنسبة لنا في الغرب أو في العالم الإسلامي.

ان الخوف والجهل والكراهية هي العوامل التي تخلق التصورات المغلوطة للخطر عند كلا الطرفين. وفي معظم الأحيان يمكن استبدال القطع الفسيفسائية التي تتكون منها تلك التصورات أو الصور. لقد أصبح الغرب بدوره بالنسبة للعالم الإسلامي مصدرا لكل المعطيات التي لا تلائم المجتمع الإسلامي ولا تناسبه. ويشعر الكثير من المسلمين أنهم مضطرون للذود عن ايمانهم وحضارتهم باستمرار ضد اتهامات الغرب وأحكامه التي تنبثق عن تصوره الخاطئ للإسلام. وهكذا فنحن ازاء حالة الخوف المتبادل. ان تصور الخطر من الجهة المقابلة ــــ أي العالم العربي ــــ جعل الشعور بالخوف يستفحل في الجهتين المتقابلتين.

والمشكلة ان هذا الشعور المتبادل بالخوف يقوض الاستعداد للحوار وتبادل الأفكار بين الطرفين، خصوصا وان هناك في الغرب والشرق على حد سواء من لا يريد لهذا الحوار أن يوجد وان يحقق أهدافه لردم الهوة بين العالمين. بيد أنه يتعين على الغرب بالذات أن يتحاشى في هذه المرحلة تماما التعبير عن توهمات الخوف والخطر من الاسلام. كما يتعين على الجانب الآخر تحاشي التعميم ونظريات التآمر. وبدلا من هذه وتلك يجب على الجانبين ادراك خلفياتها والتعاون البناء، فذلك من شأنه تعرية هذه المخاوف واكتشاف طابعها الوهمي.

ويأتي في مقدمة الخطوات المطلوبة من الجانبين ادراك حقيقة ان التعابير والمفاهيم والمصطلحات ذات الرنين الديني ليست دائما وبالضرورة ذات

مضمون ديني. وانما هي وبكل بساطة وفي أغلب الأحيان مجرد وعاء ثقافي للتعبير عن معضلات اقتصادية واجتماعية وسياسية ذات طبيعة حياتية ومادية قابلة للاستغلال السياسي بصورة أقوى عن طريق هذا الوعاء بالذات. ان التظاهر الزائف بالتدين والورع الشخصي الخدّاع ليست مظاهر مقتصرة على بعض القطاعات المسيحية العصرية وحسب، بل لها رواج عند سياسي الشرق أيضا. وهكذا فالإسلام يستغل في الشرق، كما تستغل المسيحية في الغرب وبنفس الطريقة لتحقيق أغراض اقتصادية واجتماعية. وعلى الرغم من بساطة هذه الحقيقة، فإن البعض هنا في الغرب يقتنص كل عبارة أو كلمة دينية من فم سياسي عربي لإثباب شبهة التطرف والتعصب به. وبهذا الاسلوب تظل تصورات الخطر والخوف منتعشة مع أنها لا ترتكز الى واقع. أن تلك التصريحات المقتنصة لا تعدو ان تكون بلاغة سياسية للاستهلاك المحلي. ولو صح استخدام ذلك الأسلوب لكان من حق الآخرين اعتبار بيل كلينتون أصوليا مسيحيا متطرفا، بالاستناد الى أنه افتتح رئاسته لأمريكا بالتضرع الى الله والابتهال اليه لأن يوفقه ويعينه على مهمته!

لا شك أن في العالم العربي حاليا قدر عظيم من التزمت الأعمى والانغلاق المذهبي الذي يعبر عن نفسه من خلال أعمال ارهابية حينا أو اضطهاد النساء حينا آخر أو انتهاكات صارخة لحقوق الإنسان في أغلب الأحيان. ولكن لا يجوز ارجاع هذه الظواهر كلها للإسلام. وعلى نفس المنهج السابق لا يمكننا تفسير المشاكل المعقدة لمجتمعنا الغربي بردها للمسيحية أو تحميل المسؤولية عنها للدين.

ان الأسباب هنا تتماثل مع الأسباب هناك، فهي في العالمين اجتماعية واقتصادية وحياتية وهي ناتجة عن السلطة الديكتاتورية والتطلع التوسعي، والارهاب. وهي مخاطر حقيقية بالطبع، وليست حديثة العهد بل قديمة وشائعة ومعروفة جيدا. وعند تجريدها من الكسوة الدينية ومعالجتها عارية منه وبدون انفعالات تسهل معالجتها. على عكس الحال فيما لو أضفنا عليها بعدا دينيا مقدسا، لأنها ستصبح ذات تأثير نفسي مضاعف في الغرب يتعدى الحدود الطبيعية. ان المشكلة ذاتها قائمة في العالمين العربي والغربي. بالرغم من اختلاف أساليب التعبير عنها. لذلك يتحتم أن يكون هدف حوارنا هو التفتيش

عن العوامل المشتركة بدلا من أن نلقي بالأسباب والمسؤولية عن كل شر أو كارثة بصورة أوتوماتيكية على ديانة الجانب الآخر.

وعلى أوروپا واجب أن تكون هي البادئة والمبادرة، لأن البحر الأبيض المتوسط بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية ماهو الا بحر من بحور العالم الكثيرة. بينما هو بالنسبة لأوروپا حدود منطقة لها معها تاريخ عريق مشترك. وقد يصح القول ان العالم الإسلامي لم يكن في أي وقت مضى أكثر اختلافا مع أوروپا مثلما هو الحال اليوم، على الرغم من أن تقدم ثورة المواصلات الحديثة جعلته أقرب اليها من السابق. الا أن قضية المقدرة أو عدم المقدرة على التواصل وبناء الجسور فوق هذه الهوة التاريخية ليست مسألة أكاديمية تعالج في ابراج عاجية، بل هي مشكلة تمسنا على جميع المستويات، وعلى الأخص عبر الهجرة من هذه المناطق الى أوروپا.

ان للمتطرفين من الجانبين هدف واحد هو أن يصبح البحر المتوسط عامل فصل لا وصل. ولهذا يتحتم علينا وعلى الرغم من كل المصاعب نشدان حوار حقيقي مع الإسلام بكل فئاته واتجاهاته، بحيث يقودنا جميعا الى التحرر من مخاوفنا والتخلص من تعصبنا. اذ طالما استمر الخوف والتزمت وتصور الخطر فإن الشك والكراهية هما اللذان سيحسمان العلاقات ويقرران شكل المستقبل بين الشرق والغرب.

---

(١) ايريك هرستاديوس Erik Hörstadius صحفي سويدي شاب غير مرتبط باي من دور النشر المعروفة يشارك في النقاش العام من خلال مساهماته في مختلف وسائل الاعلام السويدية. ومجلة سليتز Slitz شهرية سويدية تعالج مواضيع عامة وخاصة من منظور الرجال. (المترجم)

(٢) ڤيڤان فرانسين رئيسة حزب الديمقراطية الجديدة الذى تأسس في نهاية الثمانينات وتميز بمواقفه المعادية للمهاجرين وسياسة الهجرة في السويد. مهد الدعم الذي حصل عليه الى دخوله البرلمان السويدي لدورة واحدة في مطلع التسعينات وهو الآن خارج البرلمان لانحسار الدعم الذى حصل عليه فيما بعد. م.

(٣) اريكا يونج Erica Jong كاتبة امريكية ترجمت روايتها «أخاف أن أطير» الى السويدية. م.

(٤) بيتي محمودي Betty Mahmoudi سيدة امريكية وضعت تجربتها بعد طلاقها من زوجها الايراني في كتاب «لن ارحل بدون ابنتي» الذي حقق انتشارا واسعا في امريكا وترجم الى عدد من اللغات الاوروبية بينها السويدية. م.

(٥) فريديكا بريمر Fredrika Bremer كاتبة وفنانة سويدية (١٨٠١ – ١٨٦٥) اشتهرت بتزعمها حركة التحرر النسائية في القرن الماضي ومواضيع عديدة اخرى بينها زيارتها الى الاراضي المقدسة في فلسطين. م.

الفصل الثاني

القومية العربية والأصولية الإسلامية: تهديد ضد أوروبا؟

لقد ألبست الأخطار التي تهدد أوروبا، سواء كانت هذه الأخطار فعلية أو متوهمة، ألوانا معينة، حتى صارت تعرف بها. ففي الماضي سادت حكايات الرعب من «الخطر الأصفر». ثم جاءت مرحلة أخرى برز فيها «الخطر الأحمر». وحين تلاشى هذان الخطران، روج الذين يبسّطون الإشكاليات العالمية لمقولة «الخطر الأخضر». ويزعم هؤلاء أن الجماهير الإسلامية تتحفز تحت الرايات الخضر لاجتياح قلاع الحضارة الغربية، والقضاء على حياة الرفاهية فيها ونظم الخدمات الإجتماعية إما بهجوم يشنه العالم العربي موحدا، وأما بواسطة الأصولية الإسلامية العالمية.

الحقيقة، طبعا، هي شيء آخر، بعيد عن ذلك الزعم تماما. وعلى الرغم من الأحداث والتحولات الجذرية الكبرى التي حفلت بها الثمانينات في العالم كله، نجد العالم العربي وكذلك الإسلامي في منأى عن تلك التغييرات الدراماتيكية. وباستثناء اتحاد جمهوريتي اليمن واستقلال دول آسيا الوسطى فقد ظلت الأوضاع في العالمين العربي والاسلامي على حالها فالدول والانظمة والحدود هي كما كانت قبل عقد من الزمن. فالرؤساء الذين غادروا المسرح السياسي، غادروه بسبب الموت أو الشيخوخة. حتى حرب الخليج المدمرة لم تؤد الى تبدل يذكر في المشهد السياسي للمنطقة. بل أسفرت عن تعزيز السيطرة الأمريكية. اضافة الى أن الحدود بين الكويت والعراق غدت مضمونة بقوة الأمم المتحدة، والرئيس صدام حسين نفسه مازال جالسا على سدّة الحكم مستفيدا من عدم توفر الرغبة لدى أي طرف في تجزئة العراق. واذا كانت الهوية الكويتية قبل الغزو العراقي باهتة وهشة، فإنها أضحت الآن واقعا صلبا يستمد مناعته من المظلة الأمريكية.

وبعيدا عن لغة الخطاب الرنان والأدب السياسي المضاد للغرب، تكشف حقائق الواقع شيئا آخر وهو ان العالم العربي قد زاد اعتماده على الغرب

أكثر من أي وقت مضى. وهذا بدوره يعمق الشعور بالأسى وينعكس عادة في بلاغة وادبيات الساخطين العرب عن العروبة والوحدة العربية.

دعاوى الوحدة العربية

ولدت فكرة «القومية العربية» في الحقبة العثمانية. ويمكن القول أنها كانت رد فعل العرب على سيطرة الحكم العثماني وبالذات على ظهور حركة تركيا الفتاة القومية الطورانية. وهكذا فحركة القومية العربية مدينة بصورة من الصور لحركة أخرى. فإذا كان الأتراك أمة فالعرب أمة أيضا.

سيطر العرب المسيحيون على الحركات القومية. اذ كانت أولى بوادرها ظهرت في أوساط النخبة المثقفة المسيحية في لبنان وسوريا. وهذه النخبة تلقت تعليمها على أيدي المبشرين الغربيين، واعتبرت اللغة العربية، العامل الرئيسي في وحدة العرب ووحدة تكوينهم الثقافي بصرف النظر عن الأديان والمذاهب والأقطار. وفي أواسط القرن التاسع عشر شرع الطلاب المسيحيون في بيروت بتأسيس جمعيات تهدف الى بعث واحياء الحضارة العربية وتقاليدها الثقافية والإجتماعية. يجدر بالذكر أن أهم المعاهد التي احتضنت «النهضة العربية» كانت في ذلك الوقت «الكلية السورية» البروتستانتية في بيروت، وهي نفسها التي أصبحت فيما بعد الجامعة الأمريكية. وتثبت هذه الحقيقة أن جذور حركة القومية العربية علمانية منذ البداية. اذ ركز روادها على المبادئ والأواصر التاريخية والثقافية التي تجمع العرب، وأغفلوا العامل الديني، معتبرين تحقيق «الوحدة» شرطا تاريخيا لابد منه لتحديث المجتمع العربي وعصرنته وتجديده.

في تلك المرحلة المبكرة لم تظهر منظمات اسلامية مشابهة للمنظمات القومية العربية. وربما يكمن تفسير ذلك في أن النصارى العرب كانوا على مستوى أعلى من التعليم والثقافة بفضل الدور الذي اضطلعت به مدارس الارساليات التبشيرية الأجنبية. كما أن مستوياتهم الإجتماعية كانت أفضل بفضل ثراء عائلاتهم. ومع الوقت أخذت الأفكار القومية تنتقل تدريجيا الى أوساط المسلمين، ولاسيما الفئات التي تكونت تعليميا في الجامعات الأوروپية.

بعد الحرب العالمية الأولى تجذرت «القومية العربية» نتيجة لخيانة الدول الأوروبية للشعوب العربية، حين تنكرت الدول المتحالفة لوعودها بدعم استقلال العرب. وحين كافأت مواقفهم المساندة لها في الحرب بإعطاء فلسطين لليهود لتكون وطنا قوميا لهم بموجب وعد بلفور، وبتقسيم بلادهم الى مناطق نفوذ انجليزية وفرنسية بموجب اتفاقية سايكس - بيكو. وكلا التطورين شكل أرضا خصبة لنمو فكرة الوحدة العربية من ناحية وزيادة النقمة على الإستعمار الأوروپي واعتباره عدوا رئيسيا من ناحية أخرى.

نفس الأمر ينطبق على هزيمة العرب أمام اسرائيل في حرب ١٩٤٨ – ١٩٤٩. اذ أن إنشاء دولة اسرائيل صدم العرب بقسوة ونبههم الى افتقادهم للاستقلال الحقيقي برغم حضارتهم التليدة وماضيهم المجيد. ونتج عن هذه الصدمة، تردد صرخات عالية في عموم العالم العربي تطالب بمحو عار هذه الهزيمة بالذات. وأوجد الصراع الجديد حول فلسطين مبررا اضافيا يفرض السعي الى تحقيق الوحدة العربية.

أما آخر المحطات الرئيسية التي مرت بها النزعة العربية للوحدة، فهي أزمة السويس عام ١٩٥٦، فقد تمخضت هذه الأزمة عن ظهور قائد له قدرة على سحر الجماهير بخطاباته الاذاعية وتحريكهم ودفعهم للتظاهر في سائر أرجاء العالم العربي. قبل ظهور جمال عبد الناصر على حلبة الشرق الأوسط السياسية كانت القومية العربية فكرة النخبة فقط. وخاصة النخبة المسيحية المثقفة. وانحصرت قوتها في المؤلفات المطبوعة والنشرات التي كان يحررها المثقفون العرب المسيحيون من منافيهم الأوروپية. وعلى سبيل المثال كان ميشيل عفلق، المسيحي المنتمي الى مذهب الروم الارثوذوكس، هو الذي صاغ اديولوجية حزب البعث وأعطاها قالبها المعروف في أثناء دراسته واقامته في باريس. ولقد اعطى عفلق الأولوية المطلقة لوحدة الوطن العربي. وعلى غرار عفلق، كان معظم رواد فكرة العروبة من المثقفين النظريين الذين استوعبوا النزاعات التي كانت تفرق بين العرب وسيطرة الانساب والعائلات التقليدية على السلطة في معظم الأقطار ووجود حزازات وانقسامات عميقة فيما بينها.

وبتأثير جمال عبد الناصر غدت فكرة القومية العربية ذات قاعدة شعبية عريضة، ولم تعد فكرة نخبوية ولا نظرية. ومع هذا القائد بلغت «القومية

العربية» ذروتها عندما اتحدت مصر وسوريا عام ١٩٥٨ برئاسته لتؤلف الجمهورية العربية المتحدة التي زال منها تماما اسما سوريا ومصر، وحل محلهما تعبيرا الاقليم الشمالي والاقليم الجنوبي. واستقبلت الجماهير السورية جمال عبد الناصر في زيارته الأولى لدمشق استقبالا رائعا. أما في بقية الدول العربية فشعر الزعماء الآخرون أن الخطر الناصري بات يهدد مراكزهم، لاسيما وان الشارع العربي كله رحب بكفاح عبد الناصر هذا الزعيم البسماركي الساعي الى جمع العرب في اطار الوحدة العربية التي طال اشتياقهم اليها.

وفي نفس الوقت عجزت كل النظم العربية عن المجاهرة برفضها لفكرة الوحدة أو الوقوف في وجه قوتها الكاسحة، حتى أن النظام اللبناني اضطر لاستدعاء الجيش الأمريكي لحمايته، كما استمر النظام الأردني باستمرار الوجود العسكري البريطاني على أراضيه لذات الغرض.

بيد أن مقتل «العروبة» جاء على أيدي أنصارها اذ انحل التحالف بين الرئيس ناصر والبعثيين في سوريا، وما لبث أن تدهور الانشقاق الى صراع قوى مفتوح بين الجانبين. وتحولت سوريا في واقع الأمر الى مستعمرة مصرية. ولم يطل الأمر، فقد أطاح انقلاب عسكري عام ١٩٦١ بالوحدة وبـ «نائب الملك» الذي كان ينوب عن ناصر في ادارة شؤون سوريا. وانحلت رابطة الجمهورية العربية المتحدة.

في العام التالي بعد سقوط الوحدة المصرية ـ السورية تعرضت الفكرة القومية الى اهانة ثانية شوهت مصداقيتها وذلك عندما قرر ناصر التدخل الى جانب «الثوار» في حرب اليمن الداخلية. وقد أدت الغطرسة والقسوة التي شابت الاجتياح المصري العسكري لشطر من ذلك البلد الى تزايد أعداد العرب الذين باتوا يتلقون خطابات ناصر عن القومية العربية بارتياب وشك. وقويت حجج الذين كانوا يعتبرونها مجرد ستار للتمويه على طموحه الى التوسع والسيطرة. وقد وصف كاتب سوري هذه المشاعر التي سادت جانبا من الشارع العربي آنذاك في صورة موحية اذ قال: «كان حال العرب مثل حال ركاب سفينة تحطمت بهم وسط الأمواج وألقت بهم على جزيرة نائية. ووقفوا ينتظرون مرور سفينة تنقذهم. وقاموا بدفن أدواتهم وحزم أمتعتهم

للسفر على السفينة الموعودة. وعندما جاءت هذه وحملتهم اكتشفوا أنها سفينة رقيق تريد الإتجار بهم». ورغم انسحاب سوريا، ظلت القاهرة رافعة راية الوحدة، وغدا أنصارها وحلفاؤها وحدهم حملة راية التضامن العربي والعروبة الحقيقية بينما بات الأعداء العرب مجرد «عملاء للاستعمار».

كشفت حرب يونيو ١٩٦٧ مع اسرائيل بجلاء وبصورة حادة أزمة الوحدة العربية. ومع أن الهزيمة الفادحة في هذه الحرب تركت آثارها وظلالها على جميع الدول العربية راديكالية أو محافظة، الا أن عارها الأخلاقي والأدبي وعبئها المادي طاولا المتزعمين للقومية العربية في دمشق والقاهرة دون سواهما من العواصم العربية. ومن أهم نتائج هذه الهزيمة ان فكرة القومية خبت وفقدت جاذبيتها الساحرة. وجاء أول هجوم فعلي على هذه البقرة المقدسة من القوى الفلسطينية الثورية.

لقد قتل انتصار اسرائيل الساحق على الدول العربية أمل الفلسطينيين المتشوقين للرجوع الى فلسطين بمساعدة جيوش الدول العربية. واستوعب هؤلاء عبرة ما حدث وقر قرارهم على أن يتحملوا مسؤولية قضيتهم بأنفسهم، وأن يشقوا طريقهم السياسي باستقلال عن تلك الدول العربية. وانعكست هذه العملية في مفردات ومسميات ميثاق منظمة التحرير الفلسطينية. اذ تم استبدال اسمه من «الميثاق القومي» الى «الميثاق الوطني»، وهو مايعني ضمنيا الوطنية الفلسطينية بالتحديد.

قبل هزيمة ١٩٦٧ كان أي كلام عن دولة فلسطينية مستقلة يرقى الى مرتبة الكفر. ولكن بدأ عدد متزايد من الدول العربية بعدها يدرك أن حصول الفلسطينيين على هوية خاصة بهم يخدم مصالحهم الوطنية الضيقة بصورة أفضل. وفي اطار منظمة التحرير الفلسطينية نفسها حاز الاتجاه الذي يمثله رئيسها ياسر عرفات من خلال التشديد على «الوطنية الفلسطينية» ورفض تدخل الدول العربية في الشؤون الخاصة بالمنظمة وبالمقابل عدم تدخل المنظمة في الشؤون الداخلية للدول العربية الأخرى. وقد استطاع هذا الاتجاه أن يفرض نفسه ويتغلب على الاتجاهات الأخرى المتمسكة بـ "الثورة العربية" والتي كان يمثلها ويجسدها منافسون لعرفات، معظمهم ماركسيون وغالبا ما كانــوا من المسـيحيين.

في الواقع لم يستطع عرفات دائما تفادي الانزلاق الى الشؤون الداخلية للدول العربية والتورط في مشاكلها بسبب انتشار قاعدته السياسية بين فلسطينيي الشتات داخل هذه الدول، وخاصة الأردن التي تضم أكبر كتلة منهم. ونتج عن هذا التورط صراع دموي شرس بلغ ذروته في سبتمبر ١٩٧٠. وبنفس الكيفية لم تستطع منظمة التحرير الفلسطينية أن تنأى بنفسها عن منزلقات الساحة اللبنانية وتعقيداتها المحلية. الا أن عرفات نجح نجاحا مهما في استقطاب القاعدة الفلسطينية العريضة داخل الأراضي المحتلة، وذلك بفضل تحاشيه لكل الايديولوجيات، وتركيزه على الهوية الفلسطينية بشكل خاص. ولذات السبب نجح عرفات أيضا في الحصول على أوسع دعم ممكن من الحكومات والدول العربية، بما في ذلك دول النفط المحافظة. وظل هذا الدعم متواصلا الى أن وقعت أزمة الخليج وانحاز عرفات الى صف صدام حسين. وكانت تلك الدول تعتبر نهج عرفات في السنوات المنصرمة صورة مطابقة لسياساتها المنطلقة من مصالحها الخاصة على حساب المصلحة العربية المشتركة أو فكرة الوحدة العربية.

عقب وفاة جمال عبد الناصر عام ١٩٧٠ حاول الزعيم الليبي معمر القذافي أن يرث مكانته على رأس تيار القومية العربية وذلك بمزايدته على ناصر نفسه ومحاولاته المتكررة لأن يكون ناصريا أكثر من ناصر. غير أن القذافي أخفق في هذه المحاولات وفشل في اقناع الجماهير بأنه رسول القومية العربية الجديد والأمين عليها. بل على العكس من ذلك فإن أخطاءه وسقطاته ومزايداته أساءت لسمعة الحركة القومية ورصيدها أكثر مما خدمتها.

بالرغم من تلك السلبيات استطاع العالم العربي خلال حرب اكتوبر ١٩٧٣ مع اسرائيل أن يثبت للعالم قدرته على الاتحاد والعمل بصورة متضامنة لتحقيق أهداف سياسية مشتركة. ولعب سلاح النفط دورا مهما في التعبير عن هذه القدرة على تجسيد التضامن. وقد اهتز العالم الغربي لهذا الحدث هزة عنيفة، وأحس بأن السلاح الفتاك الجديد في يد العرب يستعمل هذه المرة لتصفية حسابات الضيم المتأخرة اذ كان العرب يعتبرون الغرب مسؤولا عن اذلالهم. الا أن الوقت تكفل بإيضاح حقيقة ثانية هي أن النفط

سلاح ذو حدين فهو قد ضاعف ثروة العرب الأغنياء أصلا اضعافا عديدة، فيما الدول التي تحملت وزر الحرب والقتال وهي فقيرة بالنفط ازدادت فقرا وعانت من ارتفاع أسعار الطاقة. واتسعت الفروق السابقة بين الدول الغنية والدول الفقيرة في العالم العربي كنتيجة مباشرة لحرب أكتوبر ١٩٧٣، وفشلت أي جهود بذلت لتحاشي انعكاس هذه الحقيقة على العلاقات العربية ـ العربية وتفاقمت قوة الاحساس بأن تضحيات الفقراء في تلك الحرب أفادت الدول الغنية افادة عظيمة.

كانت مصر حالة نموذجية لما آلت اليه الأوضاع. فلقد عانت من ضائقة اقتصادية خانقة بسبب اعباء الإستعداد للحرب وبات يتعين على الشاب المصري المتخرج حديثا من الجامعة مواجهة شبح البطالة الدائمة أو القبول بعمل حكومي اداري بسيط لا يتطلب أي مهارة، ومن ناحية أخرى كان عليه توقع استدعائه في أية لحظة للالتحاق بوحدته العسكرية على جبهة القتال في سيناء لمواجهة تحركات الجيش الإسرائيلي ذي القوة والتفوق البالغين. هذا في حين أن بقية "الأخوة العرب"، وخاصة من امارات الخليج والسعودية، التي اغتنت فجأة بنتيجة مصادفة جيولوجية وضعت أكبر احتياطيات النفط العالمي في باطن أراضيها، فكانوا بعيدين تماما عن تلك المعاناة. وكان بإمكانهم أن يواصلوا رفع شعارات الوحدة العربية والمزايدة بالحديث عن ضرورة التضامن مع الشعب الفلسطيني أثناء استجمامهم في ربوع أوروبا والولايات المتحدة.

لقد كان للحالة النفسية القاسية التي خلقتها تلك المفارقة الناجمة عن انتصارات الجيش المصري في سيناء، التي أعادت له شرفه واعتباره من ناحية والمعاناة الإقتصادية من ناحية أخرى، تأثيرها الحاسم على تفكير الرئيس المصري أنور السادات حين قرر في سبتمبر ١٩٧٨ أن يتفاوض مع الإسرائيليين في «كامب ديڤيد» وأن يدير ظهره للعالم العربي وفكرة الوحدة بالكامل. وغني عن القول أن مجرد تخيل هذا التطور كان مستحيلا قبل عشر سنوات ولكنه بات مقبولا داخل مصر آنذاك.

وثمة عامل آخر شجع السادات على الابتعاد عن المعسكر العربي هو أن مصر هي الدولة العربية الوحيدة التي تتوفر فيها عناصر "الأمة" بحسب

المفهوم الأوروپي. فمصر تمتلك هوية خاصة تبلورت عبر خمسة الاف سنة. وكان السادات يحرص على احيائها وتنميتها لتصبح مشروعا أو خيارا بديلا عن خيار القومية العربية أو الوحدة الإسلامية التي كان يبشر بها سلفه جمال عبد الناصر. وقد ضاعف هذا الخيار البديل من قوة السادات في مجابهته للعالم العربي ومعارضة هذا العالم لمعاهدة «كامپ ديڤيد» التي أبرمها مع اسرائيل، والاتهامات التي وجهت اليه بخيانة القضية العربية والإسلامية.

وبخروج مصر انشطر العالم العربي الى معسكرين متماثلين من حيث عدد السكان تقريبا. لكن القوة المعنوية الكامنة في المعسكر المصري كانت أكبر منها في المعسكر الآخر. وفي الواقع لقد طرح كلام كثير عن عزل مصر بسبب «كامپ ديڤيد» عن العمل العربي المشترك. لكن النتيجة الفعلية لهذا الكلام تشبه الاستنتاج الذي يتوصل اليه المرء من ذلك «المانشيت» الشهير لصحيفة التايمز البريطانية «الضباب في بحر المانش يعزل أوروپا»!

والطريف أن الدول العربية التي كانت حتى الآن تخشى من التدخل المصري في شؤونها الداخلية، تحت ستار المشروع القومي العربي باتت الآن تخاف من «القومية المصرية». وفي واقع الأمر، أضحى الخطاب الوحدوي للدول العربية بعد مصر، يفتقر للجدية أو الموثوقية. بل إن جميع الحملات السياسية في وسائل الإعلام العربية والإسلامية على أنور السادات فشلت في أن تنال منه أو أن تؤثر على خطه الجديد. وتبين نتيجة لذلك أن نجاح السادات أو فشله لا يتوقف الا على ما يمكن أن تقدمه له سياسة «كامپ ديڤيد» ماديا، بغض النظر عن الدعاوي والتهديدات التي كانت تأتي من دمشق وبغداد وطرابلس أو حتى الرياض.

وبالاضافة الى عامل القومية المصرية، كانت ثمة عوامل أخرى ساهمت في اضعاف فكرة الوحدة العربية. فطفرة الثروة العربية التي ظهرت من جراء ارتفاع أسعار النفط في العالم، ركزت القوة الاقتصادية بشكل خاص في الدول الخليجية التي عرفت دائما بأنها الأكثر تشككا ازاء الوحدة العربية، ان لم نقل الأكثر عدائية ولا سيما المملكة العربية السعودية. ان أسرة آل سعود حصرت اهتماماتها على الدوام من الناحية السياسية بتدعيم سلطتها وسيطرتها على المراكز الإسلامية المقدسة في مكة المكرمة والمدينة المنورة.

أما الأسرة الهاشمية، وهي المنافس السابق الأقوى للأسرة السعودية، فقد بدأت اهتماماتها السياسية بالسعي الطموح للسيطرة على سوريا والعراق والأردن. لكن مع الوقت لم يبق من أحلام الهاشميين سوى العرش الأردني في عمان. وربما جاز الآن النظر الى انتصار عبد العزيز آل سعود على الشريف حسين قبل سبعين سنة بكونه أول انتصار لمصالح الدولة القُطرية في العالم العربي على فكرة المصلحة المشتركة ممثلة بالوحدة العربية.

ومنذ ذلك الوقت سعى أبناء عبد العزيز آل سعود بشكل ثابت الى تخفيف حدة الدعوات القومية والى تقديم انفسهم كحماة للاسلام. وقد وجدوا أن التعاطي مع فكرة الأمة الإسلامية سياسيا أسهل كثيرا من التعاطي مع فكرة الأمة العربية، اذ أن هذه تفترض املاء سياسة معينة ومحددة على جميع الدول القُطرية. وهكذا أصبحت مؤتمرات القمة لزعماء الدول الإسلامية منصات أفضل ـ للسعوديين ـ للتعبير عن الأمل بقيام وحدة إسلامية، غير واضحة المعالم، من نظيرتها في اجتماعات القمة العربية، حيث تتطلب «الوحدة العربية» الالتزام بمنهاج تنفيذي وبرامج عملية مشتركة.

وحين شن صدام حسين الحرب على ايران في عام ١٩٨٠ اهتم بتعبئة العالم العربي الى جانبه متعللاً بأن الحرب، ماهي الا «دفاع قومي عن البوابة الشرقية للوطن العربي» ضد «الخطر الفارسي». الا أن الرئيس العراقي لم يكن داعية للوحدة العربية على الإطلاق. اذ أنه أوضح بصريح العبارة بعد عامين من اندلاع الحرب مع ايران بأن الوحدة العربية حلم ليس له مستقبل:

> «ان العقلية العربية الآن باتت تأبى أن تفضي الوحدة العربية الى الغاء الحدود القُطرية بين الدول. ربما كان هذا ممكنا قبل عشرين عاما، أما اليوم فعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار التبدلات التي طرأت على المشاعر والنفسية العربية. ويجب أن نرى العالم والواقع كما هو. إن الواقع العربي حاليا يتكون من ٢٢ دولة قطرية، ويتعين علينا التعاطي معها على أساس أنها واقع قائم. ولا يمكن اجبار أحد على الوحدة بحسب المفهوم القديم، ولذلك يجب التحرك الى الهدف من خلال تكوين تفاهم أخوي مشترك. على الوحدة ان تؤدي الآن الى تقوية الأجزاء لا الى الغاء الهويات الوطنية». (النص مترجم عن السويدية).

بالطبع كانت «الكويت» احدى هذه الدول الاثنين والعشرين التي لا ينبغي اجبار أي منها على الوحدة. وعندما قام صدام حسين بغزو جارته الصغيرة في شهر آب/اغسطس عام ١٩٩٠ لم يكن هذا باسم الوحدة العربية، وانما بحجة أخرى وهي أن الامارة المذكورة هي جزء من كيان العراق التاريخي.

ومن يتأمل في خطب صدام حسين طوال سنوات حكمه سيلاحظ أنه حاول دائما تبرير شرعية غزواته بالاستناد الى تاريخ العراق القديم في منطقة مابين النهرين. وعلى سبيل المثال، عندما نظم شاه ايران في مطلع السبعينات احتفالا ضخما بذكرى مرور الفي سنة على تأسيس الامبراطورية الفارسية، محاولا تقديم نفسه كوريث واستمرار لأباطرة الفرس القدامى الكبار مثل كورش وداريوس، فإن صدام حسين رد عليه فورا بنشر اعلان على صفحة كاملة في صحيفة «انترناشيونال تريبيون» يصور نفسه فيها كحارس لجنات عدن وخليفة للملك العظيم نبوخذ نصر. وقد اعتاد صدام أيضا على اعتبار نفسه بمستوى حمورابي، الملك البابلي الشهير الذي يعدّ رائد التشريع في التاريخ، والذي اتسع نطاق حكمه وتطور حتى وصلت بلاد مابين النهرين في عهده الى أوج العظمة.

أراد صدام في المقام الأول ترسيخ شرعيته بالتذكير بأمجاد بغداد كعاصمة للخلافة العباسية التي تأسست عام ٧٥٠ (م) وانتقلت اليها قيادة العالم العربي والإسلامي من دمشق عاصمة الدولة في ظل الأمويين. وظل الخلفاء العباسيون يتوارثون الحكم فيها طوال خمسمائة سنة. وبلغت أعلى ذرى المجد في عهد الخليفة هارون الرشيد (٧٨٦ – ٨٠٩) الذي ذاع صيته واشتهر انطلاقا من قصص «الف ليلة وليلة». وقد ألمح صدام حسين الى هذا العصر الذهبي الغابر للعراق عندما أمر ـــ حاله كحال كل الحكام المطلقين عندما يصيبهم جنون العظمة ـــ بتشييد قصر فاره له ذي أربعة مداخل رئيسية، ليذكر الناس ببوابات بغداد الأربع في عصر الخلفاء وفي محاولة مشابهة حاول صدام اعادة احياء بابل من جوف التاريخ واعادة تشييد الجنائن المعلقة التي اعتبرت في نظر المؤرخين احدى عجائب الدنيا السبع. وكان صدام شغوفا بوضع عبارة «اعاد صدام حسين تشييده» على تلك

المشروعـات الضخمـة والبـاهظة لتخليد اسمه وذكراه الى جانب العظماء في تـاريخ العـراق.

بصرف النظر عن هذه التمنيات، أخفقت جميع محاولات الرئيس العراقي لاستقطاب الجماهير العربية حول شعاراته وأهدافه بما في ذلك محاولته لتصوير غزو الكويت كما لو أنه الخطوة الأولى على طريق تحرير القدس، والطلقة الأولى في حرب جهادية ضد العالم الغربي. وعوضا عن ذلك قام السعوديون بدعوة القوات الأمريكية للدفاع عن مكة. ووقفت معظم الدول العربية الرئيسية بجانب السعودية والتحالف الدولي المضاد للعراق، وحسمت الحرب في خاتمة المطاف باستعادة الكويت لسيادتها.

لذلك يمكن القول أنه من بين ذلك العدد الكبير من الشعارات التي تحتل مكان الصدارة في الخطابة العربية السياسية فإن اكثر الشعارات خفوتا الآن هو الشعار السياسي الرئيسي لحزب البعث الحاكم في كل من العراق وسوريا: أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة.

تسود نزاعات وعداوات ذات جذور وأسباب تاريخية وسياسية مختلفة بين «الدول العربية الشقيقة» فمن النزاع في الصحراء الغربية بين الجزائر والمغرب في أقصى الغرب من العالم العربي الى الاختلافات العميقة بين سوريا والعراق أو بين العراق والكويت في أقصى الشرق. ومن المفـارقات حقا أن تكون حالة العـداء مريرة للغاية بين سوريا والعـراق بالـذات وهما بلدان يحكمهما نفس الحزب القومي. وحتى اذا نجح مؤتمر قمة عربي ما في المستقبل، وبعد ازاحة صدام حسين من السلطة مثلا، باعادة تأسيس أرضية جديدة لإرساء الحد الأدنى من التضامن العربي والاتفاق على برنامج عمل تنفيذي مشترك، فإن ذلك لا يمكنه تغيـير حقيقة أن فكرة العروبة قد ماتت منذ زمـن بعيد.

كان الهدف الوحيد المقبول قبل عشرين سنة، هو الوحدة العربية التي ألبست حينذاك وكسـيت بأرديـة جذابة من البلاغة الإسلامية. أما الآن فالأمر على غير ذلك، اذ أصبحت قضية المصـالح الوطنيـة الخاصة التي كانت مستنكرة في الماضي، موضع تأييد متزايد وأخذت جميع الدول العربية تمارس سياسات تنبع من مصالحها القُطرية الضيقة، أو بالأحرى مصالح

الطبقات الحاكمة، مع مسايرة ضئيلة للغاية ـ أو حتى بدونها ـ للعلاقات والأواصر القومية والإسلامية التي تربط هذه الدول بعضها ببعض. لقد تلاشت قضية الوحدة العربية واضمحلت بصورة مستمرة، وبالمقابل نمت وتعاظمت الوطنيات القطرية الانفصالية داخل أطر الحدود الدولية التي خططتها الدول الإستعمارية بشكل جزافي بعد الحرب العالمية الأولى.

تغذت هذه الوطنيات من مصالحها الخاصة التي تراكمت وتكونت في نطاق الأجهزة البيروقراطية، وخاصة طبقة الضباط العسكريين في كل بلد عربي على حدة. وسعت هذه للمحافظة على مصادر قوتها والحيلولة دون مايمكن ان يضعفها، بما في ذلك مشروع الوحدة الذي يمكن أن يسلبها كل شيء، اذا قبلت الاندماج مع دولة مجاورة. ونتيجة لهذه الأسباب الأنانية البحتة سقطت مشاريع وخطط الوحدة.

ومن المفارقات القاسية أنه بينما كان التحول السابق يفرض نفسه في الساحة العربية بأسرها، فرض على لبنان وهو أصغر البلدان العربية وأضعفها عسكريا أن يدفع ثمنا باهظا عما وصف دائما بأنه أقدس مقدسات الأمة العربية، أي الحل العادل للقضية الفلسطينية. وذلك حين تم «تصدير» هذه المشكلة الى الساحة اللبنانية الضعيفة مما أدى الى معاناتها وتمزقها.

كان الصراع العربي – الإسرائيلي، طوال المرحلة السابقة، يطغى على ويحجب الخلافات والنزاعات بين الدول العربية. أما بعد اتفاق غزة – أريحا بين منظمة التحرير الفلسطينية واسرائيل، فإن عامل التوحيد هذا خفت قوته. ولم يعد الصراع يتعلق بوجود اسرائيل ذاتها بل يتعلق بالحدود. ولم يعد ممكنا الآن صياغة السياسة العربية عبر منشور ثوري رنان معاد لإسرائيل. لأن مادة الإسمنت التي أفرزتها القضية الفلسطينية والتي تم عليها بناء التضامن العربي، قد انحلت وانفرطت بعد التسوية الفلسطينية ـ الإسرائيلية الأخيرة. لقد تحول اهتمام الدول العربية الى معالجة المشكلات الداخلية والمحلية الكثيرة التي كانت تؤجل في الماضي بذريعة الحرب مع اسرائيل ولم يعد بمقدور هذه الدول القاء اللوم على اسرائيل والصهيونية كتفسير للعيوب والقصور والاخطاء التي تعاني منها.

خاضت معظم الدول العربية، بعد أن حصلت على الاستقلال السياسي، تجارب التنمية الإقتصادية والإجتماعية يحدوها الأمل للّحاق بركب الدول المتقدمة. غير أن هذه التجارب انتهت الى الفشل مخلفة خيبات أمل لقطاعات شعبية واسعة. وهكذا أضيف اخفاق آخر الى جانب الإخفاق الأكبر على صعيد تحقيق الوحدة العربية. ولم يقتصر فشل التنميات العربية على نوع معين من الأنظمة وانما تماثلت فيه الأنظمة ذات النهج الرأسمالي أو النهج الإشتراكي، وكذلك التجارب التي انتهجت خطًا ذاتيا ثالثا، كالناصرية والبعثية، التي اتبعت سياسة تنموية تختلط فيها مناهج وأفكار عملية بشكل مصطنع، سعت للتوفيق بين الاشتراكية والإسلامية.

وعوضا عن تحقيق الوحدة العربية، انقسم المجتمع العربي الى قسمين لا صلة بينهما ولا يفهم أحدهما الآخر. فلقد أخفق الطليعيون والمتنورون سياسيا واجتماعيا في اقلمة نموذج التنمية الغربي ولم يتمكنوا من ابتكار نظام سياسي محلي بمقدوره حل المشاكل الإقتصادية والاجتماعية، اذ أن محاولات الإصلاح في هذه المجالات اصطدمت بمقاومة مستميتة من جانب القوى الإجتماعية المحافظة. وعجز المتنورون الذين استوعبوا الحضارة الغربية عن الوصول الى الجماهير لحشدها وتعبئتها وراء أهدافهم. ورأت القوى التقليدية في التصنيع الحديث خطرا جسيما على القيم الإجتماعية والدينية السائدة، وأيقظ فيها الرغبة العارمة بتأكيد مكانة القيم الدينية وتمجيد الماضي الإسلامي العظيم بتسليط الضوء عليه واحيائه كوسيلة لمجابهة القوى التكنوقراطية الحديثة والمصالح الرأسمالية الأجنبية. وفي هذه المعمعة العنيفة فقدت فئات وشرائح اجتماعية عدة مواقعها الإنتاجية من جراء التحولات التي حدثت في القطاعين الإقتصادي والإجتماعي، وعلى سبيل المثال شعر التجار والحرفيون التقليديون في الأسواق القديمة بالخطر على وجودهم ومصالحهم من جراء تطورين جديدين، الأول هو ظهور منافسة قوية من التجار والصناعيين الأجانب، والثاني من الطبقة الرأسمالية المحلية التي بدأت تتبلور وتنمو. ولعب الطلاب ذوو الخلفيات الدينية دورا رئيسيا في مقاومة نظم التعليم الحديثة وما تستبطنه من مفاهيم ومثل جديدة

بحجة أنها منقولة من مرجعيات غربية. وأما أهم النتائج السلبية لهذه الفترة فهي اضطرار أعداد كبيرة من أبناء الريف والقرى الى الهجرة نحو المدينة اضطراريا للاستفادة من مزايا التحول السريع الى الصناعة، لكن هذه الهجرة خلفت حالات اغتراب قاسية فيما بعد وولدت مشاعر احباط وفقدان للجذور والهوية ..

وكان من الطبيعي ازاء تلك التغيرات العنيفة أن يحدث رد فعل جماعي دفاعي تمثل في عودة فئات اجتماعية عريضة الى التدين كما هو حال معظم الشعوب والطبقات في مراحل التعرض للصدمات الحضارية. ومن السهل الإشارة الى حالة مماثلة حدثت بالنسبة لأتباع الديانة الموسوية، مع أن المقارنة لا يمكن أن تنطبق تمام الإنطباق. ان اصرار اليهود على التمسك بديانتهم كان الطريقة الوحيدة للمحافظة على هويتهم وثقافتهم عبر الاف الأعوام من التشتت والتشرد. ولولا تشبثهم بتقاليدهم وطقوسهم الدينية لما أمكنهم تحاشي عمليات الاندماج والتذويب التي تعرضوا لها في الدول التي استوطنوا فيها. وبنفس الطريقة، يمكننا ان ننظر الى المجموعات الكبيرة من المسلمين بانها تلتجئ الى الإسلام بعد أن أمسى بالنسبة لها الملاذ الوحيد لتحمي هويتها وثقافتها من تأثير الحضارة الغربية. وبات ذلك وسيلة المقاومة الوحيدة لتبعد هذه المجموعات عن نفسها آثار تلك الحضارة التي أصبحت تفرض نفسها نتيجة للتحولات السريعة التي حصلت في الميادين الإقتصادية والإجتماعية. يجب مراعاة هذه الخلفية عند تناول ظاهرة التنامي الكبير في دور الدين في جميع أرجاء العالم الإسلامي، بما في ذلك الأقطار التي تقع بعيدا عن الوطن العربي.

ان كلمة «الأصولية» أصبحت صنوا للاسلام في الغرب، حتى أصبحت كلمة دالة عليه بل وتسمية مرادفة له. مع أن تاريخ مفهوم «الأصولية» قديم ولم يظهر للمرة الأولى للدلالة على أي فئة من المسلمين بل ليدل بالتحديد على الطوائف البروتستانتية، وذلك في الولايات المتحدة الأمريكية في بداية القرن العشرين. «الأصولية» صفة اطلقت آنذاك على أصحاب العقيدة المسيحية الأصيلة ليتميزوا عن اتباع المذاهب العصرية ذات المضامين التساهلية والمواقف النسبية ومن أهم المقولات التي تعود الى الأصوليين مبدأ «عصمة

الانجيل». وكان للاصوليين الامريكيين نشاط سياسي ايضا الى جانب الدعوة الدينية. وربما كان أشهر الأمثلة على نشاطهم ذاك هو القضية التي كتب عنها ونوقشت على نطاق واسع في عام ١٩٢٥ حيث أقام الأصوليون دعوى قضائية ضد مدرس كان يعرض في محاضراته لنظرية داروين في التطور. وما يزال الاصوليون المسيحيون يشكلون قوة سياسية في أمريكا حتى اليوم. ويجدر بالذكر أيضا أن طائفة «كلمة الحياة» المعروفة في السويد ماهي الا المقابل المحلي لنفس الظاهرة. أما الموسوية ففيها ايضا حركات اصولية، وافضل مثال عليها تجمعات من «الأصوليين» وخاصة أولئك الذين يعيشون في المستوطنات في الضفة الغربية لنهر الأردن. وحتى السيخ في الهند برز بينهم أصوليون متطرفون يطالبون بدولة مستقلة لهم. والأمر نفسه ينطبق على القومية السينهالية ـ البوذية في سريلانكا وهي تعبير آخر عن الأصولية المحلية.

وهكذا فظاهرة الأصولية ليست مقتصرة على الإسلام. ومع ذلك غالبا مايتم جعلها رديفا للاسلام فحسب حتى غدت أشبه ماتكون بالعلامة الفارقة التي تلصق على كل من يقول الله أكبر.

وفي الوقت نفسه احتكرنا نحن في الغرب حق تحديد من ينتمي الى الأصوليين، ومن لا ينتمي بدون معايير واضحة. فخلال فترة الاحتلال السوڤياتي لأفغانستان نظر الغرب الى مجموعات «المجاهدين» التي قاومت الاحتلال كمناضلين في سبيل الحرية، واعتبرنا «جهادهم» ضد النظام الشيوعي بمثابة حرب العالم الغربي المقدسة أيضا ضد السوڤيات. لكن هذه الصورة الزاهية انقلبت من النقيض الى النقيض بين ليلة وضحاها بعد أن انسحب الجيش السوڤياتي من أفغانستان وظهرت سياسة الانفتاح على العالم الغربي «البيرويسترويكا» في موسكو. فانطبق ذلك المثل السويدي الذي يقول: «أدى المراكشي مهمته .. فعلى المراكشي اذن أن ينصرف»، على النظرة الغربية نحو تلك المجموعات الأفغانية. فلقد توقفت فجأة شحنات السلاح عنهم، وأصبح مناضلو الحرية بالأمس مجرد «أصوليين»!

حين استولى هؤلاء الثوار على العاصمة كابول وأسقطوا نظام حكم الرئيس نجيب الله الشيوعي، تبين أنهم ينقسمون الى مجموعات متناقضة

ومتصارعة بسبب تعدد أصولهم القبلية والعرقية. وأعطيت للزعيم الباتاني قلب الدين حكمتيار صفة «الأصولي اللئيم». بينما حصل الزعيم الطاجيكي أحمد شاه مسعود على لقب «المعتدل» على الرغم من أن العداء بين هذين الزعيمين لا يعكس أي اختلافات بين مذاهب محددة في الإسلام سواء المعتدل منه أو المتعصب، بل إنها تعكس صراعا على السلطة في كابول يمتد الى قرابة قرن من الزمان بين القبائل الباتانية في مناطق جنوب غرب البلاد من جهة، وقبائل الشمال الطاجيكية وسكان المناطق الوسطى من أفغانستان من جهة أخرى. وهذا ما يعري التمييز المصطنع بين أوصاف الأصولي والمعتدل، ويكشف عن خطأ إقحامها في هذا السياق أصلا.

على هذا النحو وغيره تغدو صفة الأصولية أقرب الى التميمة السحرية مثل عبارة «افتح ياسمسم» لتسهيل وتبسيط تفسير جميع المشاكل السياسية والإجتماعية والتاريخية المعقدة للشعوب المسلمة من أفغانستان وحتى الصحراء الغربية في شمال افريقيا. كالانتفاضة الفلسطينية في الضفة الغربية وغزة ضد الاحتلال الإسرائيلي والتي شارك فيها المسلمون والمسيحيون على حد سواء. والانتفاضة لا تعكس بأي حال يقظة اسلامية خاصة. إذ أن السبب الوحيد الذي جعل بعض الحركات الإسلامية مثل حماس والجهاد الاسلامي تتقدم الصفوف على حساب منظمة التحريرالفلسطينية إبان سنوات الانتفاضة هو كون قيادة المنظمة كانت موجودة في تونس بينما كانت قيادات التيارات الأخرى موجودة في داخل الأراضي المحتلة مما أكسبها ميزة مهمة نتيجة قدرتها على تنظيم الاحتجاجات والتحكم بها.

وعلى غرار تعبير «الأصولية» الواردة من أمريكا اعتاد الفرنسيون على استعمال تعبير(Les intégristes) الذي يمكن ترجمته مجازا الى العربية «الجنديون». وبتمحيص هذه العبارة نجد أننا مرة ثانية أمام مفهوم مستوحى من التاريخ المسيحي مباشرة ولا صلة له بالإسلام. فهذه العبارة كانت تطلق على المجموعات الدينية التي عارضت اصلاحات المجلس الكنسي الثاني للفاتيكان، ولاسيما الاصلاحات التي تعلقت بطقوس الصلاة. فهم مثلا كانوا يريدون أن تظل اللغة اللاتينية هي اللغة الرسمية للقداس. ومن خلال ذلك

يريدون أن يبقى كل شيء على ما كان. وبدورها تستعمل الصحيفة الفرنسية المعروفة «لوموند» بشكل ثابت تعبيرين للإشارة الى المسلمين، أولهما «المسلمون» وثانيهما «الإسلاميون»، وهي تقصد بالأول كل من تربطه علاقة دينية أو ثقافية بالإسلام، كما أنها تقصد بالثاني كل من يعمل بنشاط وجهد على جعل الدولة تطبق تعاليم الاسلام حسب فهمه هو لها.

لا وجود لمفهوم «الأصوليين» في القاموس اللغوي الإسلامي. بيد أن المنظمات الإسلامية المعاصرة أطلقت هذه التسمية على نفسها لتأثرها بالجو العام، ولأن التسمية مشتقة من جذر لغوي ينسجم مع أطروحاتها نوعا ما. فكلمة أصوليين تعود الى «أصل» أي الجذر أو المصدر وجمعها «أصول». وهي بالمعنى المتعارف عليه حاليا تدل على المسلم الذي يعود الى الجذور. لكن المعنى الأدق للتسمية هي «الجذريون» أو «الراديكاليون».

جماعة «الإخوان المسلمون»، وخاصة في مصر وسوريا، وكذلك «الجماعة الإسلامية» في باكستان، و«جبهة الإنقاذ الإسلامية» في الجزائر، وحتى المنظمات الإسلامية الراديكالية الصغيرة مثل «جيش محمد» في الأردن و «التكفير والهجرة» في مصر و «حزب الله» في لبنان، هي مجرد نماذج وأمثلة عن المنظمات التي يمكن أن تدرج تحت تعبير الأصوليين أو الإسلاميين. وبما أن تعبير الأصوليين أضحى شائعا ومتداولا في اللغة السويدية. فإنه سيستعمل في هذا الكتاب للاشارة الى هذه المنظمات.

الأصوليون الشيعة في ايران غير العربية هم وحدهم الإسلاميون الذين استولوا على السلطة بواسطة الثورة. في أول الأمر لم يفرق بين الشيعة من ناحية، والصحوة الدينية العامة ورغبة المسلمين في قيام تضامن اسلامي على مستوى الدول والحكومات من ناحية ثانية. ربما كان السبب يكمن في أن آيات الله الإيرانيين اعتبروا الطوائف الشيعية بمثابة الطلائع للثورة الإسلامية. وأضحت جماهير الشيعة في نظر زعيم الثورة آية الله الخميني تماثل أهمية البروليتاريا بالنسبة لثورة الطبقة العاملة في نظر كارل ماركس. وفي الواقع قامت السلطة الإيرانية باستخدام الأقليات الشيعية في الدول الأخرى كطابور خامس لتنفيذ عمليات ليس بوسعها أن تقوم بها علنا أو الاعلان عن تأييدها لها، لزعزعة الاستقرار الداخلي لدى جاراتها. الا أن

الحرب الإيرانية - العراقية أفضت الى تماثل وتداخل بين ذلك التوجه الاسلامي والقومية الفارسية والى تراجع الشعوب العربية عن تعاطفها السابق مع الثورة الإيرانية، بل والى رفض لنظامها الاجتماعي الذي أقامته. وفي النتيجة تعطلت امكانية ايران على تصدير ثورتها الى بقية البلدان العربية والإسلامية، حتى برز ما يوحي بأن ايران لم تعد قادرة على السيطرة على الأقليات الشيعية نفسها في بعض البلدان. كما هو الحال في لبنان، حيث أصبحت علاقة الشيعة فيها اقوى بسوريا مقارنة بعلاقتهم بإيران. وهكذا خسرت الثورة الإيرانية أي موطئ قدم لها في بلاد الإسلام السني وفي النتيجة ترسخت مرة أخرى فكرة التماثل بين المذهب الشيعي والإسلام الثوري.

لكن الأمور لم تقف عند هذه النتيجة، اذ يبدو أن طهران استوعبت الدرس فغيرت استراتيجيتها وشرعت في التعامل مع الجماعات الإسلامية السنية المناوئة لحكومات الدول العربية ودول آسيا الوسطى دون الاقتصار على الاقليات الناطقة بالفارسية. فشجعتها أو ساندتها في كفاحها، وهي بذلك عادت في سياستها الحالية الى نفس المبدأ الذي كانت تسير عليه ايران في عهد الشاه محمد رضا بهلوي ضد جيرانها، أي أنها أزاحت الدوافع الدينية والايديولوجية وأحلت محلها المصالح الإيرانية الوطنية.

والواقع أن الدول العربية المحافظة، شأنها شأن العراق، ايضا توجست خوفا من الثورة الإيرانية منذ انطلاقتها، واعتبرتها خطرا يهدد الجميع. ولمواجهتها فكرت في انشاء منظمة عالمية للدول الإسلامية السنية وحدها كحاجز يحول دون امتداد النار الايديولوجية التي أوقدتها ثورة - ايران. ولكن كما فشلت محاولات آيات الله فشلت محاولات بناء الجبهة السنية في المهد برغم الامكانات النفطية والمالية الضخمة لدى هذه الدول. واتضحت استحالة خلق منظمة اسلامية عالمية تتميز بالقوة والفعالية والوحدة بحيث تجمع كل الطاقات الإسلامية على شكل ماكانت عليه منظمة الكومنترن للدول الشيوعية في عصرها، بحيث تعمل وفقا لاستراتيجية جماعية واضحة. وبدلا من هذه الفكرة برزت «المصالح الذاتية» لكل دولة من الدول وجماعة من الجماعات كقوة محركة للسياسة الوطنية تحوز على السلطة الفعلية في المؤسسات الإسلامية الإقليمية المختلفة.

هناك في العالم الإسلامي الآن عدة مراكز تدّعي الزعامة، لا واحد فقط. ففي مصر «الإخوان المسلمون» وفي باكستان «الجماعة الإسلامية» وفي المملكة العربية السعودية «الرابطة الإسلامية». فليس هناك قاسم مشترك فيما بين هذه المراكز سوى تلك الرغبة العمومية المبهمة في اعادة تكوين المجتمعات الإسلامية على أساس التعاليم الإسلامية الا أن هذه الرغبة لا ترقى الى مصاف الايديولوجية السياسية - الدينية المدروسة. وتنبثق من هذه المنظمات شبكة علاقات أساسها العلاقات الشخصية بين القادة والزعماء. بيد أن معاناة شبكة العلاقات الضعيفة بين هذه المنظمات لا تقتصر على خلافاتها العديدة والمتكررة فحسب، بل تتجذر معاناتها ايضا في انجرار هذه المنظمات الى الخلافات والتناقضات بين الدول التي تنتمي اليها. وكثيرا ماتتبنى هذه التنظيمات مواقف مؤيدة لمواقف الدولة التي تنتسب اليها.

وبهذه الطريقة تأمم الإسلام. ومثلما خلقت كل دولة عربية من دول الخط الأمامي التي تواجه اسرائيل منظمة فلسطينية خاصة بها لتستعملها في محاولاتها لبسط نفوذها وهيمنتها على القضية الفلسطينية، أضحت المنظمات الإسلامية التي ذكرناها أدوات ترويج للمذاهب الدينية السائدة في بلدانها كالشيعية والوهابية ... الخ تبعا للمصالح الوطنية للدول التي ترعاها وتمولها. وعلى هذا النحو كانت السعودية تمول التنظيمات الاسلامية السنية في افغانستان، لابل ايضا «حزبي اسلامي» وهو الحزب الاسلامي المعروف براديكاليته، وذلك بشرط أن تكون هذه المنظمات معادية لإيران. وبالمثل كانت حكومة جبهة التحرير الوطنية في الجزائر تقوم بمساندة الأصوليين التونسيين وحركتهم «النهضة» في نفس الوقت الذي لا تدخر وسعا من أجل القضاء على جبهة الإنقاذ الإسلامية محليا في الجزائر. وهذه المنظمة كانت تنشد بدورها العون من تونس بطرق علنية وأخرى سرية.

ومن الملاحظات المهمة في هذا المجال ان هناك محاولات كبيرة بذلت بعد انهيار الاتحاد السوڤياتي واستقلال دول آسيا الوسطى ذات الكثافة السكانية الإسلامية وذلك بهدف احتواء الإسلام أو تأميمه فيها على النحو الموصوف سابقا. فالمسلمون في هذه الدول التي ظهرت الى الوجود عام

١٩٩١ لا يسعون الى تنظيم أنفسهم في نطاق مؤسسات مركزية إقليمية أو دولية، بل يسعى كل شعب منهم للتأكيد على خصوصياته ومصالحه وهويته الوطنية بمعزل عن الآخر. فالطاجيكيون والكازاخيون يرغبون في الانفصال عن مرجعية الافتاء في طشقند وهي المؤسسة التي كان ستالين قد اسسها قبل ستين سنة. والسبب في سعي الطاجيك والكازاخيين الى هذا يعود الى أن مرجعية طشقند خاضعة للهيمنة الأوزبكية. ولنفس السبب انفرط عقد مرجعية القفقاس الى خمس وحدات وطنية، وعلى الرغم من محاولات حزب الاحياء الإسلامي الذي تأسس عام ١٩٩٠ كممثل لجميع الشعوب الإسلامية في آسيا الوسطى للمحافظة على نوع من الاتحاد فقد رجحت كفة الانتماءات الوطنية على الرابطة الإسلامية الاتحادية. وعجز الحزب عن تحقيق رسالته اذ انقسم على نفسه عدة مرات، وبادر الفرع الطاجيكي الى اعلان انفصاله عن بقية الفروع.

ان الإسلام لا يوحد العالم الإسلامي كما نرى، ولم يبدل ميزان القوى في الشرق الأوسط. ومن الدار البيضاء الى آلما آتا، تفرض المصالح الوطنية الاستراتيجية للدول القائمة حاليا تأثيرها على الحركات الإسلامية الناشطة فيها، وليس العكس. وكل الدول التي تتغنى بانتمائها الى «الأمة» الإسلامية الواحدة، تحرص في الواقع على تدعيم مقومات الوطن المستقل وترسيخها، ولازالت العوامل التوحيدية فيما بينها واهية ودون مستوى نظيرتها التي تم تحقيقها ضمن دول الاتحاد الأوروبي.

أكثر من هذا، باءت بالفشل كل محاولات ترجمة مفهوم «الأمة» الديني الى مفهوم علماني وطني. اذ سقطت جميع محاولات اقامة الدولة الاتحادية وعادت الدول الأعضاء فيها الى كياناتها القطرية - الوطنية السابقة. وبالرغم من أنه لايزال يطلق على مصر حتى اليوم اسم جمهورية مصر العربية فإن تركيب الدولة الوطنية هو الذي يطغى على ما سواه. لقد استنتج الجميع أنه بعد كل محاولة سلبية أو ايجابية، أو بعد كل أزمة تعود الأمور الى نقطة المنطلق الا وهي «الدولة الوطنية» التي برهنت بالفعل أن بمقدورها أن تعمر أطول من أي تجربة اتحادية بغض النظر عما اذا كانت هويتها عربية او إسلامية.

لم تفلح المحاولات لبناء تكتل دولي اسلامي يستطيع أن يظهر على المسرح العالمي السياسي كقوة كبرى مؤثرة. وذلك لسبب بسيط هو أن الإسلام نفسه، على عكس الايديولوجية الماركسية لا يستطيع ان يكون عاملا سياسيا خارج محيطه الحضاري. وعلى هذا يمكن القول أن حدود الأصولية الإسلامية محددة سلفا. وبنفس القدر، نلاحظ أن الإسلام لم يفلح حتى في توفير منبر عالمي للجماهير المسلمة الساخطة لتعرب من خلاله عن مشاعرها على الأقل ضد الإستعمار وضد الغرب، ان ليس هناك رابطة في عصرنا الحاضر بين المواقف الثقافية للدول وبين خياراتها الاستراتيجية على المدى الطويل. وربما كان أوضح مثال على هذه القضية ان السعودية، اهم حلفاء الولايات المتحدة في المنطقة، هي الأعلى صوتا في نقد المسيحية، لابل ان بناء الكنائس على اراضيها محظور بشكل كامل.

الإسلام السياسي اذا، ليس مؤامرة جغراسية (جغرافية/سياسية)، وانما هو في الأصح ظاهرة اجتماعية. ومن الواضح ان الانقسام في العالم بين شمال وجنوب والخلافات التلقائية الناتجة عن هذا الانقسام هي التي تغذي وتنمي الاستياء الذي قد يرتدي اليوم لون الإسلام الأخضر. أما أطروحة «الثورة الإسلامية العالمية» التي راجت وانتشرت عبر المؤلفات والمناقشات فقد بقيت مجرد تاريخ الآن.

ولكن لابد من القول في نفس الوقت أن العوامل الإجتماعية والإقتصادية التي قادت الى تشكيل التيارات الأصولية في البلدان الإسلامية مازالت على حالها باقية، وكذلك أعراضها ومظاهرها، كالهجرة الكثيفة من الريف الى المدينة، وتفاقم معدلات الفقر والبطالة والحرمان والشعور بالاغتراب، وأزمات الهوية والكرامة الشخصية، وتدهور انظمة التعليم، وتوسّع التفاوت بين الدول الغنية في العالم الإسلامي وشقيقتها الفقيرة، وبين الطبقات الميسورة والطبقات المعوزة في داخل كل دولة، وظاهرة السخط على الغرب ـــ حتى لا نقول كراهيته. الا أن هذه الظواهر لا تقتصر على المجتمعات الإسلامية، فهي منتشرة في جميع بلدان العالم الثالث ولها أسباب غير دينية.

من الممكن تصنيف طبيعة المنظمات الأصولية الإسلامية من ناحية نظرتها الى السياسة والحكم والدولة بأنها تتذبذب بين قطبين اثنين. قطب ثوري يعتبر

الدولة وسيلة لابد منها لتحويل المجتمع الى مجتمع اسلامي. وقطب اصلاحي يعمل من أجل تغيير المجتمع من الأسفل بواسطة آليات العمل السياسي والتربـوي والإجتماعي والإقتصادي بحيث تؤول محصلة هذه النشاطات بالتالي الى قيام دولة اسلامية بطريقة هادئة. الفرق بين القطبين لا يمتد الى جوهر النظرة السياسية من حيث مكانة السلطة والحكم في الاستراتيجية العامة، وانما ينحصر في كيفية بلوغ الهدف وتحقيق الاستراتيجية، ويتفرع الى مسائل أخرى مثل وسائل وأساليب مجابهة السلطات الحاكمة حاليا وهل هي المعارضة السياسية أم المقاطعة والتحريم أم التعاون معها، أم اللامبالاة بها. ويمكننا رؤية كل هذه الأساليب في سلوك القوى الإسلامية، ففي الأردن شارك الإخوان المسلمون في الانتخابات البرلمانية وساهمت كل من الجماعة الإسلامية في باكستان وجماعة الإخوان المسلمين في السودان في المحاولات الانقلابية العسكرية للسيطرة على السلطة. وفي مصر تفرغت جماعة الجهاد الإسلامي لاغتيال الشخصيات السياسية الرفيعة في جهاز الحكم وكذلك في قتل السيّاح الأجانب.

ان مساحة الاختلاف وكذا مساحة الاتفاق بين المنظمات الإسلامية الأصولية سواء كانت ثورية أم اصلاحية، ترتع من تيارين مزدوجين عريقين تأثرت بهما كل الحركات الإسلامية بلا استثناء. أما التيار الأول فقديم قدم الإسلام نفسه وينشد الرجوع الى النظام الإجتماعي - القيمي الذي كان سائدا في زمن النبوة كما يتصوره علماء هذا التيار الآن. وهذا المبدأ يقاوم كل تأثير أجنبي وأي تحلل أخلاقي وتفكك في الأعراف الإجتماعية السلفية، ويشدد على ضرورة احترام الشريعة الإسلامية كمصدر ومرجع وحيد للقوانين. وأما التيار الثاني فهو أكثر حداثة واتصالا بالعصر، ويركز على الجانب السياسي الدولي في كفاحه، اذ يقاوم الاستعمار والامبريالية والغرب بصورة عامة. والحقيقة التي يعلمها جميع المحللين هي أن الجماهير التي سارت في الخمسينات والستينات خلف الرايات الحمر والشعارات اليسارية هي نفسها الجماهير التي تلوح اليوم بالرايات الخضر. ومازالت أهدافها هي نفس الأهداف: المصارف الأجنبية، نوادي اللهو الليلية، وأنظمة الحكم المحلية التي تصر على الحاق البلاد الإسلامية بالعالم الغربي. وبعبارة أخرى،

فالناصري أو الماركسي في الستينات تحول في الثمانينات والتسعينات الى أصولي. فهناك الآن حالة تعاون وثيق قائمة بين الفلسطينيين المسيحيين الماركسين وبين الشيعة اللبنانيين من جماعة حزب الله في لبنان.

هذه المؤثرات كلها حتمت اعادة الاعتبار الى الإسلام في المجتمعات العربية بتأثيرات من الأعلى ومن الأسفل. فمنذ نهاية السبعينات يتكاثر باطراد عدد الدول التي تعدل دساتيرها وقوانينها المدنية لتفسح مجالا اكبر أمام مبادئ الشريعة الإسلامية. ومن ناحية ثانية نلاحظ الصحوة الإسلامية في قاع المجتمع وقاعدته في صورة زيادة ملحوظة في عدد المساجد التي تقع خارج هيمنة السلطة، وفي تزايد المظاهر الخارجية مثل اطلاق اللحى وارتداء الأزياء الإسلامية. الا أنه ليس متعذرا على المحلل ملاحظة أن زيادة هذه المظاهر في التدين، ليست سوى صور سطحية وشكلية. أما تطبيق الشريعة بصورة رسمية ومحكمة فهو مقتصر على السعودية وباكستان والسودان. وأما السجالات والجدالات التي تنشب حاليا في العالم الإسلامي فهي تذكرنا بالمناقشات التي تضج بها الدول الغربية حول البيئة وقضايا الحياة والخوف من الهجرة الأجنبية. ومثلما يستحيل على الفرنسيين اليوم العودة الى مجتمع ماقبل الثورة الصناعية الخالي من المهاجرين، يستحيل كذلك على المدن الإسلامية الكبيرة الرجوع الى حياة الأسواق التقليدية القديمة المنسجمة مع ثقافتها الإسلامية. ان الحنين الى الماضي هو نفسه هنا وهناك.

والحكم السابق نفسه ينطبق على المستوى النظري والعقائدي. اذ يصعب علينا القول بوجود برنامج نظري دقيق وشامل لدى المنظمات الإسلامية عن طبيعة المجتمع الإسلامي المعاصر الذي تريد تشكيله أو اقامته. فالكتابات الإسلامية تقتصر على كراسات بسيطة ومنشورات أو على مقتطفات من مؤلفات مفكرين اسلاميين سابقين. ربما كان أشهرهم هو سيد قطب الذي كان أحد قادة الاخوان المسلمين في مصر وانتهت حياته بالاعدام عام ١٩٦٦ على ايام الرئيس جمال عبد الناصر. ان كتاب سيد قطب "معالم على الطريق" الذي ترجم الى التركية والايرانية، برغم أنه محظور في عدة دول عربية، انتشر انتشارا واسعا في أوساط الشباب الإسلامي المثقف والطلائع المسيّسة منه. وكان هذا المفكر الأصولي قد تنبأ بانهيار وشيك لكل من

الشيوعية والرأسمالية، وبشر بأن الإسلام سينهض مرة ثانية على أنقاضهما ويستعيد نقاءه الأصلي ويتسنم دور القيادة العالمية. ويرى قطب أيضا أن أسباب الانحلال في العالم الغربي تعود الى فقدان القيم الدينية والروحية واستغراق الناس في المادية وما ينجم عنها من ازدياد كبير من معدلات الجريمة وادمان المخدرات والانحلال الجنسي وانتشار الرذيلة والبغاء والاباحية. وأضاف أتباع قطب الى قائمة مشاكل الحضارة الغربية هذه فيما بعد تدمير البيئة واجهاض المرأة وانتشار الايدز. وبحسب معتقداتهم فإن العلاج الوحيد لكل هذه الرزايا هو الرجوع الى الدين والى طريق الله واتباع أوامره والابتعاد عن نواهيه، وبهذا المنهج يتم حل جميع المشاكل. الا أن من الواضح تماما أنه لا الثورة الإيرانية المنهمكة بمشاكلها وانشقاقاتها الداخلية، ولا الثورة الافغانية التي مزقتها حروبها القبلية ومنازعاتها العرقية تمثلان نموذجا عن هذا المجتمع الإسلامي المنشود. ان الاسلام السياسي لم يحقق سوى الاخفاق. حتى الاقتصاد الإسلامي فهو كما سنبين لاحقا في فصول هذا الكتاب، اما نسخة من بيانات بلاغية تعكس اما نماذج لاشتراكية الدولة في العالم الثالث واما اقتصاد ليبرالي يتسم بحرية المضاربة أكثر مما يتصف بالانتاجية. حتى الاقتصاد الإسلامي فهو كما سنبين لاحقا في حقول هذا الكتاب، اما طبعة من طبعات العالم الثالث لاشتراكية الدولة واما اقتصاد ليبرالي يتسم بحرية المضاربة اكثر مما يتصف بالإنتاجية. فالإقتصاد الإسلامي حتى الآن لا يعني سوى موارد عالية من البترول في السعودية، وبطالة متفشية بمعدلات مخيفة في الباكستان والسودان الفقيرتين. لقد عجزت كل هذه الدول، ذات النظم الموسومة بالإسلامية، عن ابتكار تجربة اسلامية رائدة أو مميزة في الميدان الإقتصادي.

وعندما يقوم نظام ما بالتحول الى الاتجاه الاسلامي فإن هذا لايعني حدوث تغير جوهري في المجتمع، بل يعني ان الحكام الجدد سوف يقومون عاجلا أو آجلا باستخدام الدين لاكتساب شرعية للحكم في وجه القوى التقليدية والقبلية والعرقية المختلفة. إن وراء أسلمة النظام السوداني تكمن التجاذبات القديمة بين العرب في شمال السودان والزنوج الأفارقة في جنوبه. أما في الجزائر فإن جبهة الإنقاذ الإسلامية قد أضفت على نفسها الطابع

العربي في مواجهة هوية البربر وهم فئة كبيرة من السكان تسكن منطقة القبائل. وأما في ماليزيا فوصول الإسلام الى النظام ينطوي على إحساس عارم بالسخط على السيطرة الإقتصادية للصينيين على البلاد. وأما في أفغانستان فالنزاعات المزمنة بين قبائل الپاتان وغير الپاتانيين تكتسي هي الاخرى مظاهر دينية ايضا.

حتى المناقشات والسجالات حول مناهج العمل لإقامة المؤسسات المجتمعية لنظام اسلامي موحد قد قزّمت وحولت الى مهاترات ومماحكات حول خصائل وفضائل مختلف الزعماء. ان السواد الأعظم من كوادر هذه الأحزاب ينتمون الى شرائح ريفية هاجرت من قراها الى المدن في العقود الأخيرة، وينتسبون الى طبقة الشباب المتعلم المثقف الذي تخرج من المدارس والجامعات الحكومية التي تسير على مناهج علمية غربية. وفي الجامعات يلاحظ انه يتم تجنيد «الأصوليين» الجدد على الاغلب من فروع الدراسات العلمية والتقنية أكثر من الفروع الفلسفية والنظرية. وعلى هذا فالنموذج المعياري للأصولي هو في الغالب مهندس من مواليد الخمسينات، ينحدر من أسرة قادمة من الريف، واحيانا يكون ممن حصلوا على التعليم العالي في في الخارج. فالدكتور حسن الترابي زعيم الجبهة القومية الإسلامية في السودان والذي يعد من اكثر القادة الأصوليين تطرفا، يحمل درجة الدكتوراه في القانون من جامعة السوربون الفرنسية. والدكتور علي أكبر ولايتي، وزير خارجية ايران، طبيب أطفال تخرج من احدى الجامعات في الولايات المتحدة الأمريكية. وأما السيد أحمد شاه مسعود قائد احدى الجماعات الرئيسية في أفغانستان فهو من خريجي معهد البوليتكنيك في كابول، بينما تخرج منافسه الرئيسي زعيم الحزب الإسلامي غلب الدين حكمتيار من كلية الهندسة في جامعة كابول. وأما الناطق الرسمي (السابق) باسم جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر عبد القادر حشاني فهو مهندس نفط. ولقد خلصت كافة الدراسات عن الاصول الاجتماعية للقادة الاصوليين الى نفس النتيجة، الا وهي ان جذورهم الاجتماعية تمتد داخل قطاعات المجتمع المعاصر. ومن هذا المنطلق يمكننا أن نخلص الى أن ظاهرة الأصولية الإسلامية ليست رد فعل على تحديث المجتمعات الإسلامية، بل انها وليدة عملية التجديد والتحديث هذه. ونظرا لأن

طاقة الجامعات والمدارس في البلاد الإسلامية هي اقل من اعداد الطلاب الذين تحتويهم، فقد أدى ذلك الى تدهور وتراجع مستوى التعليم العلمي العالي وهبوط عام في مستوى المتعلمين والخريجين. وقد أدى تزايد التحول الى التعليم باللغات المحلية في الجامعات وتقليص دور اللغات الأجنبية الى تشكيل نخبة جديدة من المثقفين السطحيين. فالطلاب الذين تعلموا في ظل هذه الظروف قد حققوا مستويات تعليمية تجعلهم لا يقبلون بالعودة للعمل في الفلاحة أو في المنشآت الصناعية، ولكنهم في ذات الوقت يفتقرون للإعداد العلمي اللازم الذي يؤهلهم للارتقاء على السلم الإجتماعي درجات عالية. وبين هذه الفئة بالذات يركز الأصوليون جهودهم لاستقطاب هذه الشرائح الإجتماعية، ببذل الوعود وإيقاظ الآمال لتحقيق تنمية صناعية وتحسين مستوى التعليم وتطوير الحياة المدنية. اذ أن هذه الآمال والوعود هي وحدها التي تهبهم القدرة على التفكير بالمستقبل وتمنحهم فرصة ليصبحوا جزءا من عالم يعتبرونه مغلقا في وجوههم.

من الممكن اعتبار جبهة الانقاذ الإسلامي في الجزائر حالة نموذجية للحركات الإسلامية هذه. ومن المهم جدا ملاحظة أن مساحة الاختلاف بين الجبهة الإسلامية من ناحية، وجبهة التحرير الوطني الجزائرية من ناحية ثانية ليست شاسعة كما قد يظن المرء للوهلة الأولى. فاللغة والخطاب والشعارات السياسية هي ذاتها سابقا وحاضرا، وهي تشبه تلك التي سادت مختلف بلدان العالم الثالث في الحقبة الماضية واتسمت بالعداء للغرب والاشادة بنظام الحزب الواحد. وحتى الطروحات الاقتصادية لا تفترق عن بعضها. فعلى الجهة الأولى، تقوم اشتراكية الدولة البالية التي تحافظ على استمراريتها من خلال سوق سوداء موازية. وعلى الجهة المقابلة، سياسة ليبرالية جديدة مكرهة على تنفيذ شروط صندوق النقد الدولي، ولكنها تتوارى وراء ما تدعي كونه نظاما مصرفيا اسلاميا. واذا جاءت جبهة الانقاذ الى الحكم فلا يتوقع ان تكون التغييرات التي ستأتي بها اكثر مما لو وضع حجاب على سياسات جبهة التحرير.

ان الحركات الاسلامية من امثال جبهة الانقاذ لا تمتلك نموذجا اجتماعيا جديدا. وان الثقافة المدينية الاصولية لا تختلف عن مثيلتها الغربية. فمظاهر

الحياة اليومية مميزة بوجود ملابس «الجينز» والكوكا كولا واللغة الانجليزية.
وفي المناسبات الاحتفالية الدينية تسود الملابس التقليدية الغربية من معاطف المطر وأغطية الرأس للنساء وادوات تشذيب اللحى للرجال وغيرها من المخترعات والتقليعات الغربية. حتى الملالي في طهران مأخوذون بما يمكن ان نسميه «المظهر الامريكي».

وعليه فإن أطروحات الثورة الإسلامية، والإقتصاد الإسلامي والدولة الإسلامية ماهي في الواقع سوى دعاوي بعيدة عن الحقيقة. ولكن الاحتجاج الاسلامي هو حقيقة صلدة. ولو أن حركة إسلامية كجبهة الإنقاذ في الجزائر وصلت الى السلطة وطبقت اطروحاتها في الواقع، فلن تكون النتائج الميدانية سوى براهين اضافية على عقم محاولات خلق الدولة الإسلامية.

وفي الوقت الذي تنتشر فيه الحركات الاصولية وتتوسع فإنها تتأقلم ايضا مع الحركات السياسية العادية وتغدو جزءا من الأنظمة السياسية السائدة. لا بل، بحسب تعبير الباحث الفرنسي المتخصص في الإسلام السياسي أوليفر رويس، تقترب من ان تصبح أحزابا «اشتراكية ديمقراطية»، وهي في هذا التحول تفقد خصوصية المجتمع المثالي. وتتبدى الانتصارات السياسية على حقيقتها، اذ يقتصر تأثيرها على سطح المجتمع وتغيير التشريعات دون أن تستطيع الغور في اعماق المجتمع وهز بنيته الداخلية.
وقد تمكنت الدول العربية على اختلاف أنظمتها السياسية، عدا السودان والجزائر، من السيطرة على القوى الإسلامية المعارضة واستوعبتها من خلال مبادراتها الى التركيز على امور تتمحور حول مسائل شكلية ورمزية فحسب.
وهو مايذكر بقول لينين بان الأصولية هي مزيج من الشريعة والكهرباء!

من المؤكد أن الأحزاب الإسلامية لو استطاعت السيطرة على السلطة وممارسة الحكم، فستنتهي الى نفس المصير الذي انتهت اليه بقية الأحزاب ذات الايديولوجيات التي ظهرت في المراحل السابقة ثم انطفأت. فاما ان يتحول «المخلصون» الى الفساد أو يهجرون المسرح السياسي ليحل محلهم محترفو الانتهازيـة والتسلق. فالثورة الإسلامية ايضا تأكل أبنائها. أما جماهير الحركات الاصولية التي تصطف اليوم وراء شعاراتها ووعودها، فسيكونوا، عندما تخبو جذوة حماسهم، جندا لأنبياء سياسيين آخرين.

الفصل الثالث

هل الإسلام والديمقراطية مفهومان متناقضان؟

الاسلام كنظام سياسي

بينما كان نظام الشاه السابق في ايران يتداعى أمام الثورة الإسلامية كنا نحن السويديين نركز أنظارنا على ما يجري ونتنبه للمرة الأولى الى الطابع السياسي للإسلام. وبلغ تأثرنا بهذا الحدث درجة أن صحيفة داجينز نيهتر قارنت بين الزعيم الإيراني آية الله الخميني والزعيم السويدي الشهير بيير البين هانسون.(١) وأوحى المقال الى القراء أن القرآن في جوهره ومحتواه الأساسي أقرب ما يكون الى ترجمة عربية للمنهاج السياسي والايديولوجي للحزب الديمقراطي الإشتراكي السويدي. وبنفس الطريقة، أعلن مسؤول الشؤون الخارجية في حزب اليسار الشيوعي السويدي أمام البرلمان أن رفاقه الذين أقاموا اتصالات وثيقة مع الأئمة الإيرانيين أوضحوا له بصورة قاطعة أن الخميني من الناحية الفكرية وفي حقيقة تكوينه، يسير على النهج الذي اختطه زعيم حزبه هيرمانسون.(٢)

على هذا النحو كانت المناقشات للأوضاع والثورة في ايران مثالا للرومانتيكية الثورية السويدية. اذ إن الثورة الإيرانية أطلقت العنان بصورة تلقائية للأوهام بامكانية خلق مجتمع ونظام حكم مثاليين، حالها في ذلك حال الثورات الأخرى.

ولكن بعد كل هذه السنوات التي مرت على الثورة الإيرانية اتضحت صعوبة تحقيق تلك الأحلام، وربما كان السبب العميق لهذا الاخفاق يكمن في افتقار الإسلام أصلا لنظرية سياسية. اذ باستثناء ضرورة اشتراط الدستور على أن الدولة المعنية تدين بالإسلام وبوجود العقوبات الجزائية على عدد من الجرائم تبعا للشريعة، فبإمكان أي شخص من خلال نظرة خاطفة على الخريطة السياسية أن يكتشف بأن أنظمة حكم متباينة ومختلفة عن بعضها

تماما تعتبر الاسلام اساسا. فالجماهيرية الليبية هي بصورة ما جمهورية اسلامية. وفي المملكة العربية السعودية يوفر المذهب الوهابي الإسلامي الشرعية لنظام حكم العائلة. لا بل حتى ديكتاتورية الجنرال محمد ضياء الحق في باكستان استطاعت أن تتستر بالمظاهر الإسلامية. وكذلك هو الحال بالنسبة لمنظمات المجاهدين الأفغان التي قاتلت الاحتلال السوفياتي تحت شعار الإسلام، ثم لم تلبث أن انخرطت في حرب ضارية بين مختلف اجنحتها بعدما انتصرت على عدوها المشترك. هذه مجرد بعض الامثلة.

يرى البعض أن خطاب القرآن السياسي يتسم بعمومية فائقة الى حد يجعل من السهل المقاربة بين بعض النصوص المقدسة وأي ايديولوجية من الايديولوجيات الكثيرة التي يزخر بها تاريخ العالم السياسي من اليمين الى اليسار. ومن البدهي القول أن القرآن هنا مثله كمثل الانجيل الذي استمدت منه أحزاب وقوى سياسية كثيرة قواعدها الايديولوجية المتباينة. فديكتاتور تشيلي اليميني الجنرال بينوشيه فعل ذلك. كما فعلته مجموعات الماركسيين المسيحيين، التي زاوجت بين الإيمان بالعقيدتين معا، خلال مرحلة من المراحل ثم هاهي تتلاشى وتختفي الآن. وهنا في السويد أيضا نجد حالات تناقض شديدة في الآراء السياسية بين أعضاء في مجموعات مسيحية موحـــدة. والحال أنه لا يعوزنا الدليل على أن الفقهاء المسلمين شأنهم كشأن المفكرين والمنظرين السياسيين، يستطيع أي منهم تبرير مزاعم الجماعة التي ينتمي اليها أو يؤيدها وتدعيمها بالنصوص الدينية والحجج الفقهية ليخلص الى أنها هي التي تمثل الاتجاه الإسلامي الصحيح دون سواها. اذ لا شيء أيسر من استشهاد هؤلاء بسورة من القرآن أو بحديث من السنة ليدعوا الصواب لمنهجهم ويتهموا الذين يناوئونهم بالضلال وبأنهم أعداء الله.

ومن ستة الاف آية قرآنية هناك مائتا آية معيارية أو قطعية الدلالة فقط، ويمكن الاستنتاج من تلك الآيات ثلاثة أمور واضحة ومحددة وهي:

- أنه يتعين قيادة الدولة بطريقة فردية (أي من جانب أمير أو خليفة) لا بطريقة جماعية (أي من جانب لجنة أو مكتب سياسي). ويتعين قيام هذا الفرد بدور خليفة الرسول بين المسلمين ولا يجوز اعتباره ممثلا لله أو ظلا له كما هو الحال بالنسبة للبابا في الكنيسة الكاثوليكية.

- ان وظائف الدولة التشريـعية والتنفيذية يجب أن يضطلع بها مجلس شـورى كما سنفصل بـعد قليـل.
- ان الإسلام هو دين الدولة. ويعني هذا أن رئيس الدولة يتحتم أن يكون مسلما وأن يعمل بهدي القـرآن، الأمر الذي يعطي للقرآن مكانة دستورية في الدولـة.

والواقع أنه يمكن للباحث التمييز بين أربعة مناهج أو مذاهب لقراءة الخطاب السياسي للإسلام: المنهج التقليدي، والمنهج الأصولي، والمنهج التجديدي، والمنهج العلماني.

يحتوي القرآن بالنسبة لفقهاء المنهج التقليدي على اجابات كافية ووافية لكل مسائل الحياة، ويتعين الالتزام بهذا الكتاب المقدس التزاما نصيا وحرفيا دقيقا لأن الأحكام التي يتضمنها منزلة من الله نفسـه. وعليه فإن القرآن يحل محل جميع الوثائق السياسية في أي زمان ومكان، من اعلان حقوق الإنسان العالمي الى كتاب رأس المال لكارل ماركس. وما على المسلمين سوى تطبيقه. ويجب على المسلم الحقيقي الامتثال التام بنصوص الشريعة وما فيها من أحـكام. اي اتباع «التقليد». وبموجب هذا المنهج فإن النظام السياسي الشرعي الوحيد في الإسلام هو نظام الخلافة بحسب القواعد الأصلية التي تحددت واكتملت في تجارب الخلفاء الراشدين الأربعة. أي أن يكون هناك فرد واحد، يمارس جميع السلطات التنفيدية والتشريعية بصفته خليفة للرسول. غير أن التجربة التاريخية تبين لنا أنه بعد موت الامام علي، رابع الخلفاء الراشدين (عام ٦٦١) وما تلا ذلك من حرب أهلية بين أصحاب النبي، تعذر عمليا الاستمرار على المنهج التقليدي البحت فيما يتعلق بأمور السلطة والسياسة.

وبعد قرن كامل من الجدل والصراع بين المؤرخين والمفكرين والفقهاء المسلمين حول قضايا الحكم والنظام السياسي الصحيح في الإسلام وموقع (الخليفة) فيه ظهرت آراء وأفكار ابن تيمية (المتوفى عام ١٣٢٨) وتلتها مؤلفات ابن خلدون (المتوفى ١٤٠٦) قدمت نظريات جديدة لهذه الاشكاليات. وبحسب هذه الآراء، فإن السلطة، وبصرف النظر عن الطريقة التي وصلت

بها الى الحكم، تعد شرعية طالما ظلت ملتزمة بالشريعة ومارست سياستها ومسؤولياتها على أساس مبدأ الشورى، اي التشاور مع الفقهاء والآئمة ورجال الدين المشهود لهم بالعلم والدراية.

تعد نظرية الحكم الإسلامي هذه أقرب المصادر والمراجع الى فكر الجماعات الأصولية المعاصرة، فهي تجد فيها الذخيرة التي تحتاجها لصياغة بديل مقبول عن نظم الحضارة الغربية السياسية في هذا العصر. ان الإسلام بالنسبة لهذه الجماعات مايزال "نظاما"، أي نموذجا اجتماعيا حيا. ان هذا الدين في نظرهم هو دين ودولة في آن معا. أي على نقيض ما جاء في الانجيل بحسب القديس متى اذ يفصل بين ما لله وما لقيصر ويدعو أن يكون ما لله لله وما لقيصر لقيصر. ان الجماعات الأصولية تطالب بأن تكون «الشريعة» مصدر كل القوانين في البلاد وان تسود في جميع مجالات الحياة غير أن هذه الجماعات. لا ترفض بشكل مطلق كل تغيير في المجتمع، وانما تجابه التحديات التي ينطوي عليها العصر الحديث بمنهجية تقليدية، اذ تستطيع القيم السلفية في رأيها مجابهة تلك التحديات وتتوفر لها قابلية التطور والتكيّف من داخلها. ولذلك فهي ترى أن اجتهادات الفقهاء ليست ثروة مفيدة وحسب بل ضرورة حتمية يجب أن ينهل منها المسلمون.

ان غاية الأصوليين السياسية هي اقامة دولة تمارس وظائفها ومسؤولياتها بواسطة مؤسسات وآليات جديدة ولكن ذات مضمون اسلامي، بحيث تفرز نظاما مصرفيا ذا طابع اسلامي، وتؤسس اقتصادا ذا أساس إسلامي، بل ويتعين على هذه الدولة «أسلمة» المعارف والعلوم التطبيقية بدون استثناء. والحق أن الأصوليين فيما ينظرون الى "دولة المدينة" التي أسسها الرسول باعتبارها المثل الأعلى والنموذج الأكمل، الا أن هذه النظرة لا تقودهم الى الوراء ولا تعني لديهم العودة الى أنماط الحياة في ذلك الزمن البعيد، وانما ينحصر اهتمامهم باضفاء الشرعية الدينية على النشاطات الرئيسية للدولة المعاصرة، كالاقتصاد والعلوم التقنية الحديثة وتسخيرها في خدمة مشروع بناء المجتمع المثالي الأصيل.

ان لأحكام القرآن اذاً شرعية وصلاحية مطلقتين، وهي تحتفظ بصلاحيتها هذه حتى بالنسبة للإنسان المعاصر. ولا يستثنى من هذا مسائل تعدد الزوجات،

وتحريم الخمور والفوائد الربوية وكذلك الطلاق والإرث والحدود البدنية كقطع يد السارق. ولكن تجب الإشارة الى أن القرآن، بحسب هذا المنهج، ليس المصدر الوحيد للحكم والتشريع اذ ان السنة النبوية هي من مصادر التشريع بالنسبة للمجتمع المسلم، فهي معايير ومناهل يقاس عليها. ويؤخذ منها ما يصلح للأوضاع الحديثة. ولأن المجتمع يتطور باستمرار فلا يمكن محاكاة تلك المصادر والمعايير دائما وبشكل حرفي ودقيق، انما يمكن استيعابها واستنباط ما يوائم الظروف المستجدة في كل عصر والاهتداء بمنهجيتها في الاجتهاد لتكييف النصوص القديمة مع الظروف الجديدة.

ولو وضعنا أفكار الأصوليين موضع التطبيق العملي في المجال السياسي لوجدناها تحصر النخبة السياسية المؤهلة لقيادة الحكم والدولة في الإسلاميين الملتزمين بأصول العقيدة والشريعة وحسب. اننا أمام نموذج مواز للنظام الشيوعي الذي كان يتطلب أن يتبوأ الملتزمون بالايديولوجية الشيوعية ـــ شكليا على الأقل ـــ المواقع القيادية والرئيسية في المجتمع وفي النظام السياسي.

أما وضع المجموعات غير المسلمة، شرط ان يؤمنوا بالوحدانية، فيحكمه نظام خاص يوفر لهم صيانة حقوقهم وممتلكاتهم. ولكن لايجوز لهم ابدا ان يحكموا المسلمين. ونظرا لان الشريعة هي القانون الامثل على مر الزمن فليس هناك حاجة الى مجلس تشريعي. وبناء على ذلك فإن الدولة ليس لها صلاحية التشريع، وسن القوانين، وتنحصر صلاحياتها في هذا النطاق بحق اصدار أوامر وقرارات ادارية وحسب وذلك كعملية تطبيق وتفصيل للقانون الديني.

وفي نظام سياسي قائم على القانون الالهي لايمكن حدوث تحولات ايديولوجية كبيرة أو تبني انظمة بديلة. ومن هنا نستطيع فهم مغزى ذلك التصريح الذي أدلى به أحد أقرب المقربين الى الخميني عن طبيعة الحكم الإسلامي، اذ جاء فيه ان مبدأ الأغلبية العددية حيث يتم وزن الافراد «بالكيلو كالخيار والبيض» الذي يسود في الديمقراطيات الغربية لا يمكن أن يسري على ايران الإسلامية. وأضاف ان نوعية المرشحين ومصلحة المجتمع هي الأمور الحاسمة بالنسبة لنا، «ففي الاسلام النوع اهم من الكم».

بناء على ذلك، يستحيل تصور قيام أحزاب سياسية اذ لا محل لهذه في دولة يحكمها الأصوليون، لأنه لا يجوز السماح بوجود أي حزب آخر سوى حزب المؤمنين. اذ لا يجوز التفكير بامكانية أن توجد حقيقتان مقبولتان من الله من جهة، ومختلفتان فيما بينهما من جهة أخرى في وقت واحد. ولكن الأصوليين شجعوا تأسيس مجالس منتخبة وسمحوا بها. اذ رأوا فيها أدوات لتجسيد معنى «الشورى» التي ورد ذكرها في القرآن والتي نصت على ضرورة قيام الحكام بمشاورة المحكومين.

ويدعي أهل التقليد، حالهم كحال الأصوليين، ان الإسلام هو الذي أوجد الديمقراطية بالأساس. ويستشهدون على ذلك بنص السورة الثانية والأربعين من القرآن والتي سميت بـ "الشورى". وخاصة الآيات من رقم ٣٨ الى ٤١ والتي جاء فيها «والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون. والذين اذا أصابهم البغي هم ينتصرون. وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله، انه لا يحب الظالين. ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل».

ويستشهد الفقهاء أيضا بالآية رقم ١٥٩ من سورة آل عمران الى جانب تلك الآيات. وفيها: «فبما رحمة من الله لنت لهم. ولو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله، ان الله يحب المتوكلين». وفي بعض الأحيان يستشهد بحديث نبوي شريف جاء فيه ما معناه ان الله ورسوله ليسا بحاجة الى الشورى، ولكن الله فرض الشورى على المسلمين رحمة بهم. لان من اتبع الشورى لا يضل عن الطريق السوي، ومن اهملها ضلّت طريقه.

وثمة مفهوم آخر له تأثير مهم على نظام الحكم الشرعي عند الأصوليين ويتصل بمفهوم الديمقراطية. وهو مفهوم «أهل الحل والعقد» والمعنيون به هم ممثلوا الفئات والقطاعات والمنظمات الإجتماعية المختلفة، مثل زعماء القبائل وكبار الفقها والعلماء وأرباب الصناعات والحرف. ويمكن الإشارة الى المجموعة التي اختارها الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب (٦٣٤ – ٦٤٤) وشكل منها مجلسا كلفه باختيار خليفة للمسلمين بعد وفاته كتطبيق عملي لمفهوم أهل الحل والعقد، فأعضاء المجموعة كانوا

يمثلون بحق البطون الرئيسية لقبيلة محمد نفسه. وتجدر الإشارة الى أن مثل هذه المجالس عرفتها مكة قبل الإسلام.

وتجدر الاشارة أيضا الى أن الدستور الإيراني للجمهورية الإسلامية يقوم على هذا المبدأ. فالمادة ٢٥ منه مثلا تنص على «يجوز تأسيس الأحزاب والمنظمات السياسية والدينية والنقابات المهنية بشرط أن لا تتضرر أو تصاب بالأذى مبادئ الاستقلال والحرية والوحدة الوطنية أو المبادئ الإسلامية أو أسس الجمهورية الإسلامية» ومن الناحية الإجرائية تشكلت بالفعل تجمعات فرعية في ايران داخل «مجلس الاشراف»، ولكن هذه لا تمثل أحزابا سياسية بالمعنى الشـائع في الغـرب.

اذ أن الغرض من هذه التجمعات ليس أن تصبح منابر حرة للمناقشة وابداء الرأي في القضايا العامة، بل انها في أحسن الافتراضات لا تزيد عن كونها أدوات رقابة وسيطرة لكي لا يخطر في بال حاكم ما التحول عن الحكم بالشريعة الى العلمانية. ان دور رجال الدين بالنسـبة للأصولي هو دور حاسم ومركزي، فهم وحدهم يملكون سلطة التفسير ويجب عليهم القيام بالبت في جميع المسائل السياسية. وهم يحتكرون المعرفة الفقهية وبإمكانهم وحدهم فقط تقرير ما اذا كانت الخطوات والخطط السياسية التي يتخذها رجال الدولة والحكم والوزراء تتماشـى مع الشـريعة والارث الديني أم لا.

وينطلق أهل التجديد (المنهج الثالث) في تصوراتهم وبرامجهم السياسية من القرآن والسنة والميراث الفقهي والأعراف والاجتهادات السابقة. الا أن ما يميز هؤلاء عن سابقيهم هو توسعهم في الاجتهاد، أي تفسير النصوص الدينية والأحـكام الشرعية تفسيرا جديدا على ضوء المعطيات العصرية الحديثة. ان المجددين يؤكدون على أن اعادة قراءة وتفسير المصادر الإسلامية قراءة وتفسيرا عصريين يوائمان الـزمن الحالي والتطورات والمستجدات الراهنة انما هي عملية واجبة ومفروضة لا مجرد أمر مقبول أو مشروع. ويرى هؤلاء أن النصـوص الإسلامية تساير قانون التطور الإنساني والإجتماعي، وبالإمكان الاستنباط منها كل ما تتطلبه اقامة دولة حديثة ومتقدمة. بحسب رؤية المجددين، لا يتضمن الإسلام نظاما اجتماعيا كاملا، بل يتضمن مجموعة من المبادئ والقيم التي يمكن ويجب تطبيقها على الواقع

الإنسـاني الجديد. ومن هذه الرؤية ظهرت أشكال ونماذج عديدة للإشـتراكية الإسـلامية، مبنية على أسـاس من تفسـيرات أهل التجديد للنصوص الإسلامية الأصلية. وفي نظر هؤلاء المجددين، ان الزكاة كفريضـة وركن من أركان الشريعة تنطوي على دلالة قاطعة بأن الإسلام ينشد تحقيق مجتمع الرفاهية. أما القيود التي فرضها القرآن على امتلاك الرقيق وتقاليد الثأر الجاهلي ورفع مكانة المرأة في المجتمع، فهي مؤشرات ايجابية على المحتوى التقدمي للفكر الإسلامي الاجتماعي، خصوصا وأنها كانت في القرن السابع الميلادي بمثابة قفزات كبرى الى الأمام في مجتمع الجزيرة العربية.

ويعتبر المجددون النبي محمدا على انه اول شخصية «ثورية» في التاريخ، ويؤكدون على النزعات العقلانية في القرآن وهي النزعات التي تميز المعاصرة والمجتمع الصناعي الحديث. يتصور أهل التجديد اذن أن بمقدور المسلمين اعادة تكييف الإسلام ومواءمته مع احتياجات الإنسان والمجتمع المعاصرين، لأن الشريعة ليست ترسانة مقدســة من النظم والقـوانين ذات الطابع السرمدي. بل إن سلطة التشريع وسن القوانين حق للشعب ولمن ينوب عنه من ممثلين شرعيين. على ان هذا يجب ان يكون من روحية القرآن وعلى نسق السنة النبوية. وللعلماء في هذا المجال دور استشاري وتوجيهي.

ولقد نالت تيارات الاحياء والإصلاح الحديثة في الاسلام، التي ازدهرت في نهاية القرن التاسع عشر، على تعاطف من خارج العالم الإسلامي، بيد أنها أخفقت في احراز تقدم ذي أهمية تذكر داخله. فالتجديديون عجزوا عن تقديم تصور شامل لنظام اسلامي للمجتمع، مثل مافعل الأصوليون، لذلك أصبحوا عرضة لاتهامات قاسية مفادها أن البرامج والمناهج السياسية التي يبشرون بها ما هي الا براقع خجولة تخفي نزعات علمانية وميولا نحو تقاليد وعـادات أجنبية. وقد وصم الأصوليون مذهب التحديث والتجديد هذا بالذرائعية وبأنه مجرد وسيلة للتنصل من الأحكام الدينية الصارمة، عندما تكون هذه الأحكام ضيقة المعاني لا تستجيب لرغباتهم. وربما وجد البعض لهذه الاتهامات مبررات مقنعة. لاسيما وأن مذهب التجدد استقطب تأييد الزعماء والحكام والساسة العلمانيين وأصبح مظلة يحتمون بها، من أمثال عبد الناصر في مصر وبورقيبة في تـونـس.

وفي الواقع يشترك العلمانيون والإسلاميون المجددون في نقطة جوهرية أن الشعب وممثليه هم مصدر السلطات، واصحاب الحق في التشريع. غير أن الفريقين يختلفان في نقطة أخرى لا تقل أهمية عن السابقة وهي رغبة الفريق الثاني في البقاء داخل نطاق القرآن والسنة، أي الالتزام بروحية النص الإسلامي فيما يعتبر العلمانيون أن من الضروري توسيع نطاق ايديولوجية الدولة لتستوعب المؤمنين وغير المؤمنين. ويعثر هؤلاء على حجة تدعم منطقهم هذا في ما جاء في الآية ٢٥٦ من سورة البقرة «لا اكراه في الدين».

ومن السهل ملاحظة أن هذه النظرة الى الدين لدى مذهب الإصلاحيين تقترب كثيرا من نظرتنا نحن الغربيين. فالعلمانيون المسلمون يعترفون بالحقوق نفسها لكافة الناس والمواطنين بصرف النظر تماما عن مذاهبهم الدينية. فلا حق للمسلمين في احتكار مناصب معينة في الدولة كما يؤكد الأصوليون والتقليديون. الا أن من المهم أيضا ملاحظة أن هؤلاء العلمانيين في العالم الإسلامي جاهزون دائما لأن يعودوا الى عباءة الدين ويوظفوا أفكاره ومفاهيمه ويرفعوا شعارات ثقافية وسياسية ذات فحوى اسلامية اذا ما تطلبت الحاجة السياسية مثل هذا السلوك. بل ويستطيع هؤلاء العلمانيون استخدام فقهاء الدولة اذا ما احتاج الأمر لتمرير قرارات سياسية مثيرة للجدل تلقى اعتراضا من المواطنين.

يمكن اعتبار تركيا المعاصرة نموذجا للدولة العلمانية في العالم الإسلامي منذ أن نجح مصطفى كمال أتاتورك، مؤسس الجمهورية التركية الحالية خلال العقد الثالث من هذا القرن، الغاء نظام الخلافة الإسلامية السابق وكل ما يتفرع عنه من قوانين وتشريعات ونظم اجتماعية ذات طابع ديني. وقد استبدل اتاتورك هذه بقوانين ونظم علمانية مستوحاة من النماذج الأوروبية . الا أن ثورة كمال أتاتورك وتشريعاته جوبهت بمقاومة عنيفة ولازالت حتى يومنا الحاضر موضعا لسجال وصراع وجدال اجتماعي وثقافي وسياسي. ولاشك أن الانقلاب العسكري الأخير في تركيا عام ١٩٨٠ استهدف التصدي للتيارات الإسلامية التي تريد اعادة تركيا الى الحظيرة الإسلامية. ولكن الانقلاب لم يحقق هذا الهدف كلية. فالحركة الأصولية في

تركيا مازالت تتطور وتنمو وتقوى في عموم البلاد، وخصوصا في المناطق الشرقية، الا انها لم تبلغ درجة تهديد النظام العلماني.

أما في العالم العربي فإن التيارات العلمانية تجابه منذ وقت طويل عواصف عاتية معادية لها. اذ ثبت ان الجماهير الإسلامية العريضة لا تقبل الايديولوجيات العلمانية الصرف. ولذلك اضطرت أشد الحكومات مجاهرة بعلمانيتها لأن تعيد صياغة برامجها ممزوجة بشيء من الابعاد الإسلامية لتثبت لشعوبها أنها ليست معارضة للإسلام من حيث المبدأ، برغم انها قطعت الصلة بالقرآن الكريم كمرجعية ثابتة لسياستها. وتجدر الإشارة في هذا المجال الى التنازلات التي اضطر الرئيس السوري حافظ الأسد لتقديمها تحت ضغط الاضطرابات التي شهدتها سوريا عام ١٩٧٢ عندما لم يتضمن مشروع الدستور الجديد اشارة الى ان الاسلام يجب ان يكون دين رئيس الدولة.

وتجدر الإشارة الى ان نظام البعث في بغداد كان أشد تمسكا بالعلمانية من صنوه السوري. وحين شن الحرب على ايران عام ١٩٨٠ كان احد المبررات هو أن الأصولية الإسلامية الإيرانية خطر على مصالح المجتمع الدولي كله، وان حربه بمثابة دفاع عن المجتمع الدولي. الا أن هذا النظام قلب خطابه الإعلامي رأسا على عقب بعد أن غزا الكويت اذ حاول الرئيس صدام حسين، بالتعاون مع وزير خارجيته المسيحي طارق عزيز، تحويل هزيمته العسكرية أمام التحالف الدولي الى انتصار سياسي من خلال الإعلان عن أن حربه ضد التحالف هي جهاد مقدس. ولم تفلح المحاولة، وظل صدام بالنسبة للأصوليين الحقيقيين يجسد «شيطان بغداد». غير أن هذا لم يحل دون استغلال الاصوليين الدعم الشعبي الذي حصلت عليه بغداد من عموم الجماهير في العالم العربي، التي رأت في تحدي صدام للغرب ملامح البطل القوي الذي طال انتظاره ليعيد اليهم شيئا من كرامتهم المهدورة.

السجال الإسلامي حول الإسلام والديمقراطية

بينما يتجنب جميع الأصوليين المسلمين والعلمانيين الثوريين على حد سواء، وكل من موقعه الخاص، تبني الديمقراطية البرلمانية بحجة تناقضها مع

العقيدة الإسلامية وأحكام الشريعة، نرى أن هناك فئات كثيرة من المثقفين المسلمين والناشطين الإسلاميين تحاول التوفيق بين الفلسفة القرآنية والديمقراطية التمثيلية. وتسعى هذه الفئات عبر السجال الفكري الى اثبات أن المناهج الإسلامية لتنظيم المجتمع سياسيا تمتاز على المناهج الغربية سواء اخلاقيا او على الصعيد العملي. وربما كان ضروريا الإقرار هنا بأن الإسلام من حيث المبدأ كان منبع الهام للمفكرين الأوروپيين خلال القرون الوسطى وعصور التنوير اللاحقة.

ويتفق المشاركون في هذه السجالات والمحاورات على أن الإسلام بطبيعته هو دين ودولة. وأنه من غير الممكن الفصل بين هذين المفهومين. وبالتالي، يغدو النموذج العلماني للمجتمع غير مقبول أيضا. لكن وبالرغم مما سبق فإن المثقفين والفقهاء يفرقون بين المجال الديني والمجال المتعلق بقضايا الحياة الدنيا. أي بعبارة أخرى بين المقدس والأرضي، بين الأزلي والزماني. هذا التفريق يستمد تبريراته من الفقه الاسلامي الذي يميز بين العبادات من ناحية أولى والمعاملات من ناحية ثانية.

والعبادات هي كل ما يتصل بعلاقة الإنسان الفرد بخالقه وفي المقام الأول منها أركان الإسلام الخمسة: الشهادة والصلاة والصيام والزكاة والحج. وأما المعاملات فهي كل ما يغطي المجالات الأخرى من حياة الإنسان وعلاقاته بالمجتمع. وبينما تتميز العبادات بالأزلية وعدم قابليتها لأي تغيير أو تعديل، تتسم المعاملات بقابلية للتبدل والتغير بمواكبة التطور العام وحركة التاريخ واختلاف المكان والزمان وتبدل الحاجات والأحوال العامة والظروف بكل أصنافها. ومن الطبيعي أن هذه التبدلات والتغيرات والتطورات يجب الا تمس القانون الأساسي، أي أن لا تصل الى حد تعارضها مع كلام الله المنزل «النص» ولا أن تصل الى حد تناقضها مع «مقاصد» الشريعة.

السمة الخاصة لهذا النظام الإسلامي تتمثل في أنه يقوم على أعمدة الشريعة ذاتها لا على نموذج سياسي خاص، بما في ذلك نظام الخلافة نفسه. ان ما يجب أخذه في الحسبان هنا هو المبادئ التي ترتكز عليها الدولة، والأهداف التي تمضي الى تحقيقها، ومن غير المهم أبدا الوقوف أمام المعايير الكيفية لتنظيم هذه الدولة. هذه الأحكام والقواعد موجودة في القرآن

والسنة ويأتي في صدارتها: العدل والشورى والجهاد. وليس ضروريا النظر الى الشـريعة باعتبـارها عملية تنظيم وضبط محكمين وبدقة متناهيـة لكل جوانب ومظاهر حياة الإنسان. ومع أنها في الحقيقة شاملة، بيد أنها تتصف بخـاصية المرونـة أيضا بحيث يسـهل تطبيقهـا في كل الأماكن والأزمان بـدون صعوبـات تذكـر.

هكذا نرى في الجهة الأولى نواة صلبة محددة تحديدا دقيقا من خلال كلام الله، ونـرى في الجهة الثانية عناصر مرنة بمقدور العقل البشري استنتاجها واستنباطها والاستدلال عليها من خلال تلك النواة وبواسطة الإجـتهاد الإسـلامي.

هنا يقع الخط الفاصل بين المحافظين والتجديديين. وتكمن الجهود التي بذلها المتنورون من هؤلاء المجددين الاصلاحيين في محاولاتهم لتوسيع نطاق القسم المـرن الى أبعد حد ممكن، حتى أن الخـبير الأمريكي بالشـؤون الإسـلامية مالكولم كير عـرّف هذا الخلاف بين الفريقين بأنه في الدرجة الأولى خـلاف حول تعريف الشريعة الإسـلامية وتعريف المجال الذي تعمل او لا تعمـل فيـه.

ان تطبيق الشريعة يتطلب وجود نظام اجتماعي ودولة. لكن الله بحكمته وبصيرته ترك لعباده مسؤولية تحديد تفاصيل النظام الساسي بطريقة تلائم احتياجات المجتمع وطموحاته. ان الادارة والسياسة تقعان داخل نطاق "المعاملات" لذا يجب أن تنظما بأسلوب يناسب مصلحة الجماعة على أفضل وجه. حتى مع الاقرار بأن الإسلام دين ودولة، يجب التشديد على أن مسؤولية اختيار شكل الادارة السياسية المناسب والمتفق مع مقاصد الدين، تقع على عاتق الإنسان والعقل.

وعلى هذا فبينما تتحمل الدولـة واجبا أساسيا ازاء توفير الظروف وضمان الشروط المطلوبة لوضع الشريعة موضع التطبيق، فإن شكل الدولة ونظامهـا ومؤسساتها، هي مسائل فنية ثانوية تخضع للاجتهاد العقلي وللتطور البشري. ويستند هذا الرأي الى ان لا حظر على المسلمين في استلهام حلول لمشاكلهم من أنظمة غير اسلامية او تبنـي مؤسسات غير اسلامية، شريطة أن لا يؤدي هذا الى تبني قيم غير اسلامية. ومن هنا يرى

أصحـاب هذا الرأي أن النظـام الديمقراطي الغربي ليس مـجرد وسيلة لتحقيق اصلاحـات ومصالح كثيرة فقط، بل انه نظام مرغوب اذا كانت المحافظة على القيم والمعايير والمبادئ الإسلامية الأساسية مكفولة ومضمونة في اطـار مؤسسـاتـه وآليـاتـه.

ويعطى مبدأ «الشورى» في هذه المناقشات والمجادلات قيمة عظيمة، اذ أن كثيرا من الكتاب يقترحون توزيع المهام والسلطات السياسية العديدة بين الحاكم أو الملك وبين سلطة تشريعية تعد بمثابة مجلس شـورى أو مـجلس نيابي وذلك للحفاظ على التوازن السياسي. وكذلك يجـري التشديد على ضرورة استقلال السلطة القضائية. ولقد طرحت اقتراحـات كثيرة لتكوين محكمة دستورية عليا لضمان ممارسة الحكم بطرق مشروعة ونزيهة.

مع هـذا فثمـة اشكاليـات عديـدة مـثيرة للجدل تطـرحها تـلك الاقـتراحات والآراء. مثلا هل "الشورى" فريضة على الملك أو الحاكم أم لا؟ وهل الملك ملزم بما تقرره مجالس الشورى؟ وهل يختار الملك أعضاء هذه المجالس ويعينها بارادتـه أم ينتخبون من الشعب؟ وهل هم يمثلون منظمات ومؤسسات سياسية كالأحزاب أم هم من الخبراء والفقهاء والتكنوقراط؟ وهل تصدر القرارات عن هذه المجالس بموجب التصويت وموافقة الأغلبية أم غير ذلك؟ وهل تشمل صلاحيات مجالس الشورى جميع القضايا المهمة في الدولة أم بعضـها فقط؟

ومن الملاحظ أنه حتى الذين يعتقدون بالزامية العمل بمفهوم الشورى اسـلاميا، والزاميـة ما يـترتب على تطبيقها، ويطالبون بأن يكون أعضاء مجالس الشورى منتخبين، ومن أصحاب الكفاءات والخبرات في مجالات مختلفة، يؤكدون أيضا على ضرورة تقيد القوانين والقرارات التي تصدر بـ «الحقيقة الموضوعية»، أي القـرآن. وبالـتالي فلا يجوز للشورى أن تكتسب طابع المؤسسة السياسية. وهنا في هذه النقطة المركزية تتشابك وتتصادم الآراء والاجتهادات بعضها ضد بعض.

هـكذا نلاحظ أن «المـثل الأعلى» المنشود ماهـو في واقـع الأمـر الا «بيروقراطية خبراء» يتربع على رأسها ملك عادل. ولا ترتقي هذه العملية الى مصاف المسار السياسي، الذي تتمثل فيه الاراء والمصالح المختلفة والذي

تتصارع فيه الاراء مع بعضها. ولعل الدستور الايراني خير مثال على ما نقول. فهو ينص على سلطة أو حق الخبراء. اذ يوجد فوق البرلمان المنتخب هيئة مراقبة، لها حق النقض (الفيتو) على أي قانون أو قرار يصدره البرلمان الذي انتخبه الشعب. ان الامر يتعلق في النهاية بمسألة شكلية لمناقشة القضايا الاخلاقية وليس للمساهمة الفعالة في العملية السياسية. يعترف الجميع عند مناقشة مبدأ "التعددية" بأن الله خلق الناس مختلفين ومتباينين في كل شيء. وعليه فإن اختلاف الأفكار نتيجة طبيعية لقانون الخلق الالهي، كما أن في هذا الاختلاف والتعدد فوائد وايجابيات تعود بالخير على المجتمع الإسلامي. غير ان هؤلاء يشترطون سلفا حدودا لهذا الاختلاف ويحظرون عليه تجاوز حدود الإيمان بالدين والتأدب العام.

في المناقشات المهمومة بقضية التجديد والحداثة في العالم الإسلامي اليوم ما تزال حرية التعبير المطلقة كحق طبيعي من حقوق الجماعات والمنظمات والقوى الإجتماعية، لا تستأثر باهتمام واف بها، بل ما تزال موضع نظرة ارتياب، وربما موضع كراهية أيضا. ولذلك فرض على هذه الحرية حدود صارمة وواضحة جدا. وبحسب هذه المناقشات والآراء فلا يمكن التهاون مع أفكار أعداء الإسلام وعلى نفس السوية، لا يمكن القبول بآراء الملحدين والمشككين. ومازالت قضيتا الإسلام والديمقراطية من القضايا التي يستحيل التوفيق بينها، في نظر الغالبية الساحقة من الإسلاميين، وعلى الأخص المنتمون الى جماعة "الإخوان المسلمين". وتسود هذه الفئات اعتقادات غريبة كفكرة ان مساواة كافة المواطنين أمام القانون هي فكرة تتناقض مع العقيدة الإسلامية لأن هناك فروقا أبدية يستحيل تجاوزها، كالتي بين المؤمنين وغير المؤمنين، وبين الرجل والمرأة، والزوج وزوجته (أو زوجاته)، وبين الفقهاء والعامة وبين الأغنياء والفقراء.

وفي نظر بعض هذه الفئات لا حاجة لأي مجلس تشريعي لأن الإسلام خال من أي أخطاء أو ثغرات تتطلب تصحيحا أو معالجة. لقد كان سيد قطب في طليعة المفكرين المنظرين في حركة الإخوان المسلمين في مصر الذين قاوموا بشراسة فكرة «السيادة للشعب». فمثل هذه السيادة في نظرهم اغتصاب لسيادة الله ونوع من تمرد العبد على الرب لأن ارادة الفرد بموجب

هذه الفكرة العلمانية ستخضع لإرادة فرد آخر. والحل الوحيد لاشكالية الديمقراطية في العالم الاسلامي، وبحسب سيد قطب، يتمثل في اعادة تعظيم شأن الحكم الالهي. ولقد كتب يقول بان «اعلان سيادة الله يعني ثورة شاملة ضد أي حكم بشري بجميع أشكاله وأصنافه، ومقاومة غير مشروطة لكل وضع على الأرض يسود فيه الإنسان ويكون مصدر السلطات فيه بشري». (مترجمة عن السويدية. م)

ويرى سيد قطب أيضا أن كل وجه من وجوه العدوان على حكم الله فوق الأرض ـــ والديمقراطية مثل على ذلك ـــ هو نكوص وتقهقر الى الجاهلية، أي عصر الجهل وعبادة الأوثان الذي ساد في الجزيرة العربية قبل البعثة النبوية. ومع أن سيد قطب أكد، والحق يقال، على أهمية بناء الدولة الإسلامية على قاعدة مبدأ الشورى، الا أنه في نفس الوقت اعتبر الشريعة الإسلامية نظاما قانونيا وأخلاقيا كاملا. بل يبلغ كماله درجة أن سن قوانين اضافية مستحيل وغير ضروري فيه. وربما وصفه في بعض الأحيان بالعمل الضار وقد كتب مرة «لا يمكن تحقيق المساواة والكرامة طالما أن هناك جماعة من الناس تسن قوانين على الآخرين». (مترجمة ع السويدية. م)

أما ابو الاعلى المودودي (١٩٠٣ – ١٩٧٩) مؤسس الجماعة الإسلامية ذات النفوذ القوي في الهند وباكستان، فيقدم لنا نظرة أخرى للديمقراطية. الإسلام حسب المودودي نقيض للديمقراطية الغربية العلمانية. بيد أنه يمكن التوفيق بينهما اذا كان حكم الشعب يعني شكلا محددا من سيادة الشعب التي تخضع وتدار من قبل شريعة الله. ولقد اطلق المودودي على فكرته في السياسة المثلى اسم «الديمقراطية الدينية» اذ إن ارادة مجموع المسلمين في مثل هذا النظام هي التي تعين السلطة التنفيذية، وهي التي تستطيع تغيير هذه السلطة أيضا. وكل المشكلات والمصاعب الادارية التي ليس لها حلول جاهزة في الشريعة يجب أن تعالج من خلال التفاهم بين المسلمين. ويمكن لكل مسلم قادر ومؤهل على اعطاء وجهات نظر تخص الشريعة وأن يجتهد بتفسيرها حين تظهر الحاجة لمثل هذا التفسير. وبهذا المعنى يكون الإسلام هو نفسه الديمقراطية.

وبناء على ما سبق هناك سؤال يطرح نفسه بقوة ويتعلق في قدرة

الحركات الإسلامية على قبول شروط اللعبة الديمقراطية بعد الوصول الى السلطة. فالاخوان المسلمون في مصر مثال صارخ على الازدواجية التي تسود النظر الى الديمقراطية. اذ ان مرشدهم العام مأمون حسن الهضيبي أشار مرارا وتكرارا في تصريحاته الى حقيقة أن الإخوان شاركوا منذ ظهورهم على الساحة في الانتخابات حين أتاحت لهم الظروف هذه المشاركة، وأشار أيضا الى أن برنامجهم الحالي يتضمن الالتزام بالتعددية الحزبية والسياسية واحترام النظام الديمقراطي اذا وصلوا الى السلطة. لكنه في نفس الوقت أجاب اجابة قاطعة عما اذا كان الإخوان سيقبلون بوجود حزب شيوعي أو حزب قبطي، فقال أنه لا يمكن الترخيص لحزب يسعى الى القضاء على الدين. وأما بخصوص الأقباط فصرح الهضيبي بأنهم ليسوا بحاجة الى أي حزب أو تنظيم سياسي اذ تقوم الكنيسة بهذا الدور.

أما الزعيم الإسلامي الجزائري الشاب علي بلحاج، الشخص الثاني في قيادة جبهة الإنقاذ الإسلامية، فقد بارك المشاركة في الانتخابات وبرر موقفه بأنه وسيلة من وسائل عديدة لمكافحة الظلم وتقوية مكانة الإسلام. الا أن بلحاج مع ذلك لا يتقبل الديمقراطية كنظام سياسي. فهي بحسب تقديره مفهوم فكري يهودي - مسيحي يجب استبداله بالمبادئ الإسلامية للحكم السياسي. وان حكم الغالبية لا يمكن قبوله لأنه لا يصح قياس مشاكل الحق والباطل بمعايير الكم، فكون عدد الأصوات أكثر ليس بالضرورة برهانا على مرتبة أخلاقية أسـمى.

الإسلام والديمقراطية راهنـــــا

عندما تعرض حالة غياب الديمقراطية في العالم العربي للبحث تعزى عواملها غالبا ليس الى الإسلام فقط، بل والى كون الحضارة العربية ذات طبيعة مجافية للديمقراطية. انه نفس التعليل الذي يطرح لتفسير خاصية الجنس الروسي أيضا. فالعالم العربي - الإسلامي لم يعبر عصور التنوير والإصلاح الديني ولم يتأثر باشعاعات الثورة الفرنسية، أي تلك التحولات التاريخية التي تعد أساس النهضة الأوروبية المعاصرة، ومفاهيمها عن العالم. وتؤصل تلك التفسيرات الأحكام القاطعة التي تنتهي اليها بالمقدمات التاريخية البعيدة،

وتشـير الى أن طـرق التفكير العقلانية التي ظهرت مع بعض المفكرين والفلاسفة المسلمين القدامى مثل ابن سينا (٩٨٠ – ١٠٣٧) وابن رشد (١١٢٦ – ١١٩٨) الذي عاش في قرطبة، لم تتمكن من فرض نفسها والتحول الى تيار عميق، اذ أن الجامعات والمؤسسات لم تتبناها، والسلطات الحاكمة قمعتها، ثم ما لبثت أن استبعدت أفكار الفلاسفة وعلماء الطبيعة والمفكرين العقلانيين من قطاع التعليم الرسمي نهائيا خلال القرون الوسطى.

لقد انتصر الفقهاء ورجال الدين النقليون والمتصوفة على تيار الفكر الحر والفلسفة والعقل الذي امتد ازدهاره قرابة أربعمائة سنة، من مطلع القـرن التـاسع الميـلادي الى نهاية القـرن الثـامن عشر، وانتشرت فيه أفكار ونظريات افلاطون وارسطوطاليس وغيرهما من مفكري وفلاسفة الحضارة الاغريقية القديمة والتي ترجمت بالكامل الى العربية، قبل أن يعاد نقلها الى أوروپا لاحقا. هكذا رجحت كفة النقل الديني والفقه على الفكر العقلاني منذ ذلك العصر. ومازال الحال على ماهو عليه في سائر العالم الإسـلامي الى يـومنـا هـذا.

وعلى الرغم من أن هذه التفسـيرات لا تعوزها الأسانيد تماما، الا أنها على أي حال ليست الحقيقة كاملة. ولاسيما بالنسبة لعصرنا الحالي. أن مرحلة مابعد الحرب العالمية الثانية والظروف السياسية التي مر بها العالم لم توفر المناخ الملائم لنشوء أنظمة ديمقراطية وترسيخ التقاليد الديمقراطية. لقد خلّف الإستعمار الأوروپي وراءه حكومات محلية تتشكل إما من ملوك تقليديين وإما من ضباط عسكريين تلقوا دروسهم العسكرية في الأكاديميات الغربية من دون أن يتلقوا بجانبها أي مبدأ من مبادئ الديمقراطية. ذلك أن الذين دربوهم وأعدوهم كانوا يريدونهم بيادق طيعة لخدمة المصالح الإستعمارية وتنفيذ سياسة «فرق تسد» التي أرساها الإستعمار بنفسه للمحافظة على الأوضاع كما كانت قبل الإستقلال. يضاف الى ذلك أن شروط خلق وعمل الديمقراطية تتطلب وجود وحدة وطنية واستقرار اجتماعي، وهي عوامل تقوضت سلفا هي الأخرى، تحت تأثير السياسة الإستعمارية التي رسمت حدود الدول بشكل عشوائي يوائم الأغراض والمصالح الدائمة للمستعمرين. ثم جاءت الظواهر والنتائج الناجمة من جراء تلك السياسات الاقتصادية

الهزيلة والبطالة المتفشية والتعليم المتخلف لتجعل من الأوضاع العامة في العالم العربي بمثابة مقبرة للديمقراطية.

راج في هذه المرحلة مصطلح "المؤامرة" في العالم العربي وأضحى وسيلة دفاع وهجوم في أيدي الملوك المستبدين التقليديين والأنظمة العسكرية، يعوضون به النقص الفادح في شرعيتهم السياسية ويستعملونه في وجه المعارضات الشعبية المطالبة بالديمقراطية. واستخدمت نظرية المؤامرة ذريعة ومبررا لسياسة الاضطهاد والقمع في الداخل ضد المعارضة. وأصبح شائعا في ذلك العهد وصف الحكومات الديكتاتورية لنفسها بأنها خط الدفاع أمام المؤامرات الداخلية والخارجية. وبهذه الطريقة تمكنت الأنظمة القائمة من رمي تبعات الأزمات الإقتصادية الخانقة والقصور في انجاز التنمية على عدو وهمي. وبنفس الطريقة أصبح ممكنا اتهام أي تحرك شعبي معارض للحكام بالعمالة للعدو الخارجي، بل وأصبح ممكنا تبرير عمليات الابادة الجماعية التي مارستها بعض الأنظمة، كما فعل النظام العراقي ضد الأكراد في الشمال والشيعة من عرب الأهوار في الجنوب. وهذا ايضا هو حال النظام السوداني مع سكان الجنوب. وغير ذلك من أمثلة مروعة للإبادة والقتل والتي بررت كلها بحجة الدفاع ضد مؤامرات ومخططات من تدبير أجنبي.

كان هذا قبل عقود، أما في السنوات الأخيرة فقد ظهرت مفاهيم ومصطلحات جديدة. فباستثناء محاولة صدام حسين تصوير أزمة الخليج والحرب كمثال للمؤامرات الإمبريالية، لم يعد مصطلح الغزو أو الإستعمار يستخدمان بكثرة كما كان الأمر في الماضي. فلقد ظهرت تهمة جديدة هي «التغريب» وتعني محاولات الغرب لفرض قيمه وثقافته على العرب والمسلمين، وغدا التغريب في نظر الذين يروجون له سلاحا في أيدي الغربيين المتآمرين، كما غدا الذين يعربون عن تأييدهم للتفاعل والتعاطي الإيجابي مع العالم الغربي، من المتنورين والمثقفين العرب، متهمين بالتعاون أو العمالة لهذا العدو. ولم يعد الحكام التقليديون وحدهم الذين يجدون أصل كل الشرور في العدو الخارجي وانما أصبح بعض المعارضين للحكام مؤمنين بهذه الفكرة. وفي مقدمة هؤلاء الأصوليون بالطبع.

لكل ذلك أمست الديمقراطية الغربية «حلا مستوردا» من الخارج أي

مؤامرة. وأمسى المعارضون للحكام جزءا من هذه المؤامرة. ولا يرى هؤلاء الحكام في العالم الخارجي، غير لونين وحسب، إما الأبيض وإما الأسود. ويصبح الافراد ذوو التفكير المستقل خونة محتملين. وكنقيض للتعددية يتم الترويج للتناغم والتضامن الاجتماعي الذي يقال انه ساد في المجتمع الاسلامي في عهد النبوة. هكذا يتطور الأمر الى سلسلة من المقولات ونظام عام تنعدم في اطاره قيمة الفرد الشخصية أو الذاتية، لأن الفرد مجرد عضو في جماعة ويتعين عليه اتباع معاييرها وقواعد السلوك التي تتبناها والمفاهيم التي توافقت عليها. أما الانحراف عن هذه القواعد والمعايير فيدان بصفته «فتنة» أي ما يساوي "الثورة المضادة" أو "الحرب الأهلية"، وبالتالي تترتب عليه معاقبة الفرد بالعزل والاقصاء عن الجماعة تماما. وربما وصل الامر الى درجة احلال دم الشخص المعني، كما هو الحال في قضية سلمان رشدي.

كثيرا ما تتهم المعارضة في البلدان العربية حاليا بخلق «الفتنة» مما يجبر هذه المعارضة على الاختفاء تحت الأرض والعمل بشكل سري. وهو ما يقود مرة أخرى الى تهمة «المؤامرة». وبما أن العالم الغربي يحيك دائما «المؤامرات الكبرى» ضد العرب فلابد أن يعامل كل معارض باعتباره «عميلا» يضع نفسه في خدمة الأعداء التاريخيين للعالمين العربي والإسلامي. وفي هذا المناخ تحظر الأحزاب السياسية لأن الأساس الأول لهذه الأحزاب هو حق الفرد في أن يبلور قناعاته، وفي حقه بالتعبير عن رأيه بواسطة صندوق الانتخاب. بينما الواقع السائد ينطوي على ان الفرد لا يملك من الحقوق والحريات الا بمقدار انتمائه واندماجه في كيان جماعة بشرية متضامنة. أما اذا اختار الانفصال عنها فلا حقوق له ولا حرية. ولهذا تحتل فكرة «الأمة» المكانة الأولى والعليا في نسق الجماعة الفكري. وخاصة الجماعة المؤمنة. ومن حق زعماء هذه الجماعة وأصحاب السلطة فيها وحدهم اقتراح المعايير المناسبة وتحديد قواعد السلوك ووضع الضوابط الصارمة للوقاية أو لقمع أي انحراف عنها لأن الانحراف يودي بالجميع الى «الفتنة».

ويمكن تعليل أسباب استمرار فكرة التآمر هذه حتى الآن بكون الولاء في العالم العربي مايزال للقبيلة أو العائلة وليس للمجموعة البشرية في الدولة.

خصوصا وان هذه رسمت حدودها بطريقة جزافية من قبل سلطة استعمارية أجنبية. اذ ليس هناك اطر نظرية واضحة للأحزاب مبنية على اسس ايديولوجية ونظرة معينة للمجتمع. وهكذا سرعان ماتسقط الأحزاب اسيرة مجموعة صغيرة ملتحمة مع بعضها سواء على ارضية انتماء جغرافي او مذهبي معين، كما هو الحال في العراق وسوريا بشكل خاص.

بهذا المعنى، لا تزال نظرية ابن خلدون، مؤسس علم التاريخ قبل ما ينوف على ستة قرون، عن «العصبية» تطغى على السلطة في العالم العربي وتسمها بسماتها وبصماتها. وبحسب نظرية ابن خلدون، فإن جذور السلطة السياسية تكمن في «العصبية»، اي قوة التكتل القبلي بين أبناء منطقة أو فئة عرقية أو مذهبية، وعلى الأخص في مناطق البادية والصحراء مقارنة بالمجموعات التي تحيا في المدن حياة مرفهة ومنعمة. وغالبا ما يتعزز الولاء لدى هذه الجماعات بتوافر عدة روابط في آن واحد، كالانتماء القبلي والطائفي. وتكتب الغلبة في خاتمة التنافس والصراع بين التشكيلات الإجتماعية المختلفة لمن يظهر عصبية أقوى وأشد من الآخرى.

وبفضل النظرية الخلدونية يسهل تفسير حركة التطور السياسي في كل من سوريا والعراق خلال مرحلة مابعد الاستقلال. فكلا الدولتين يحكمهما منذ عام ١٩٦٣ حزب واحد هو حزب البعث الذي ترمي مبادئه وأطروحاته الى تذويب جميع التناقضات التي تقوم على اسس طائفية او اقليمية اوقبلية في المجتمع، تمهيدا لإنشاء مجتمع علماني حديث بزعامة حزب قومي عربي قائد. ويختلف الامر من حيث الواقع، إذ تتركز السلطة في العراق في يد الأقلية السنية، التي لا تزيد نسبتها العددية عن ٢٠ بالمائة فقط. ثم ازدادت هذه السيطرة تمركزا فانحصرت في أيدي قسم من هذه الطائفة وهم تحديدا الضباط العسكريون من أبناء بلدة تكريت.

ولا يختلف المشهد في سوريا عنه في العراق. فالسلطة الفعلية تتركز في أيدي أقلية مذهبية، وعشائرية. تتمثل بواحدة من قبائل الطائفة العلوية الأربع. ويجدر بالذكر أن الرئيس حافظ الأسد وصل الى السلطة عام ١٩٧٠ بواسطة انقلاب عسكري يحمل رقم الثاني والعشرين في سلسلة الانقلابات التي عرفتها سوريا منذ العام ١٩٤٩.

وكانت هذه الطائفة تقبع في أسفل الهرم الإجتماعي وموضع ازدراء من السنة والطوائف المسيحية في سوريا. وحتى عقد الستينات كانت أكثرية العلويين خاضعة لسلطة نظام اقطاعي عتيق، ومازال المسلمون الأصوليون من السنة يرون في الطائفة العلوية اتباعا لبدعة ومذهب منحرف، فاسلامهم موضع شك أولا وارتباطهم التقليدي بمبادئ حزب البعث العلمانية زادت النقمة عليهم ثانيا. ويعتقد ان نسبة العلويين الى السكان في سوريا لاتزيد عن ١٠ – ١٢ بالمائة ومع ذلك استطاع الرئيس الأسد الامساك بزمام الحكم بقوة، رغم الاضطرابات السياسية التي مرت بها البلاد بصورة متكررة في السبعينات والثمانينات. والعامل الرئيسي في ذلك يتجذر في حقبة الانتداب حين كانت سياسة الاحتلال الفرنسي تتعمد اختيار الضباط بصورة منهجية من أوساط الأقليات الصغيرة المختلفة في سوريا. ومن بين هذه الأقليات نجح الضباط العلويون في التعبير عن "عصبيتهم" بشكل أفضل من الآخرين فتمكنوا من التخلص من منافسيهم وخصومهم سواء كانوا من السنة أم من الدروز أم من الإسماعيليين خلال سنوات السباق والتنافس على السلطة. وبمجرد أن حسم الصراع لصالح العلويين، انفجر الصراع داخل صفوف الطائفة نفسها، على شكل تناحر عشائر وأجنحة وعائلات، وفي خاتمة المطاف خرجت عشيرة الأسد بحصة الأسد.

هل سيختلف الوضع الحالي في سوريا والعراق لو أنهما تخلصتا من النظامين العسكريين الفئويين فيهما؟ لن يختلف كثيرا على الأرجح، فحتى لو زال النظامان الحاليان وحل مكانهما نظامان تتوفر لهما قاعدة اجتماعية أوسع وذات شفافية أكبر تعكس بصورة أفضل التعددية العرقية الدينية، فإن الاحتمال سيظل كبيرا بتكرار نفس السيناريو. اذ من الضروري جدا قيام سلطة سياسية قوية حتى يصبح بالامكان قطع الصلات الخاصة بينها وبين قاعدتها الجهوية أو العرقية أو الدينية. لكن ما يحدث باستمرار هو أن كل نظام جديد يصل الى السلطة بفضل نضاله واعتماده على القوة، سيضطر للاستناد الى ولاء جماعته نفسها لكي يحافظ على وجوده السياسي. وهذا مايحول بين النظام وبين تنفيذ البرامج والخطط السياسية الاصلية التي جاء بها، بغض النظر عن مضمون وجودة هذه الخطط والسياسات.

على هذا النحو تظل نظرية ابن خلدون حول «العصبية» سارية المفعول بالرغم من مرور ستمائة سنة عليها. وعلى ذلك سيبقى احتمال قيام حكومات ديمقراطية في دول كالعراق وسوريا بمثابة فرضيات بعيدة الاحتمال خلال المستقبل المنظور.

خلال العقود السابقة لم تستطع أية تجربة ديمقراطية في دولة اسلامية أن تعمر لفترة طويلة، باستثناء وحيد هو تركيا. وحتى هذه لم تحقق من النجاح ما يجعلها تجربة مشعة أو براقة فقد تخللتها انقلابات عسكرية وحكومات ديكتاتورية وتعرضت لامتحانات عسيرة باستمرار من جراء المشكلة الكردية. أما في باكستان، فقد هيمن على الحكم تحالف بين جهاز البيروقراطية وجهاز الجيش، تخللته انتخابات من حين الى آخر. وكان لبنان في العالم العربي، هو الدولة الوحيدة التي عرفت الحكم الديمقراطي لمدة طويلة. الا أن أساس هذه الديمقراطية كان تحالفا بين القلة الحاكمة والمسيطرة والتي تتألف من أبناء العائلات الاقطاعية والبورجوازية. هذا الى جانب أن المسيحيين، الذين لا يزيدون عن نصف اجمالي السكان، كان لهم أفضلية في جميع المراكز والمناصب. وعندما أصبح المسلمون أغلبية السكان المطلقة اختل الوفاق السابق بين القاعدة الطائفية والنظام السياسي فانهار النظام كله.

بناء على هذه المعطيات لا يبدو اننا سنرى حدوث تحولات حقيقية باتجاه قيام أنظمة ديمقراطية في الشرق الأوسط وشمال افريقيا وهي المناطق المحاذية لأوروپا، خلال المستقبل المنظور. ومن الأهمية ان نأخذ بالاعتبار ان المعارضة القوية التي ظهرت خلال الثمانينات في هذه البلدان تمثلت بالأصولية الإسلامية لا بالأحزاب والمنظمات التي سبق وان دعت الى اشاعة الديمقراطية على الطراز الغربي.

هل يعني ذلك أن الفرصة قد فاتتنا؟ هل كنا قبل عقدين من الآن نقف عند مفترق طرق حاسم من دون أن ندري؟ في ذلك الوقت كانت التيارات الإسلامية، وبخاصة الأصولية ضعيفة وهامشية، وكان السجال السياسي السائد في معظمه علمانيا. وكانت النخب المحلية المسيطرة ذات تأهيل ثقافي وتربوي غربي، وكان للحكومات نفوذ ما في أوساط المجتمع. ولم تكن القنبلة

الديموغرافية قد انفجرت بعد. وكانت مشاكل الهجرة من الريف واكتظاظ المدن في طور أولي وقابلة للمعالجة بقليل من الجهد، وكان رصيد الأحزاب المتأثرة بالغرب، على الرغم من اشتراكيتها، ايجابيا حتى ذلك الوقت.

لم تستوعب الحكومات العربية آنذاك أهمية التحول الى الديمقراطية والتخلي عن الاستبداد لسبب بسيط هو أنها كانت مبنية على أساس المصالح الفئوية. ومن ناحية أخرى ما كان اهتمام الغرب بالديمقراطية وحقوق الإنسان في تلك الحقبة خارج أوروبا قويا وثابتا كما هو الآن.

كان يسود العالم العربي في الخمسينات والستينات اعتقاد بأن غياب الديمقراطية وانتهاك حقوق الإنسان شيء مبرر طالما أنه يحدث بذريعة الدفاع عن الوحدة الوطنية والنضال ضد اسرائيل والسعي لتحقيق الوحدة العربية. وشاع الزعم أيضا بأن الإشتراكية العربية يتم تطبيقها بواسطة الحزب الواحد وبدون اعتبار لمسألة الديمقراطية. وكان هذا الزعم مقبولا من جهات عديدة حتى في أوروپا، اعتقادا بأن تلك التجارب والوسائل غير الديمقراطية هي بمثابة شرط مسبق لتحقيق التقدم الإقتصادي. وكان المثال الأبرز لتلك التجارب هو التجربة الإشتراكية على الطريقة الجزائرية والتي أنتجتها جبهة التحرير الوطني قبل أن تتشوه سمعتها وتفقد مصداقيتها.

الآن فقط، بدأ الادراك العام يتطور رافضا كل تلك المبررات والذرائع لتقليص الحقوق الديمقراطية أو تجاهلها، وبدأ يتشكل وعي عام جديد وبديل مفاده أن بلوغ تلك الأهداف غير ممكن بدون الديمقراطية. فالعالم الإسلامي، كما هو الحال ايضا بالنسبة لدول افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، يتعرض لشلال من الإعلام الغربي، وما عاد بالمقدور منع الرعايا والمواطنين عن استقبال والتقاط محطة .C.N.N، ولا عاد بالامكان عزلهم عن تيارات الإعلام العالمي المتدفقة بغزارة ناقلة أنباء وصور الأحداث والتطورات السياسية والصراعات التي تجري في العالم الكبير، هذا فضلا عن ان مئات الألوف من العمال الذين يعملون في الخارج يحملون معهم عند عودتهم خبرات فكرية وثقافية وسياسية ولا سيما من أوروپا. ان اسم الكوكا كولا لا يتطلب ترجمة حتى يتعرف الناس عليه. وكلمة الديمقراطية لا تحتاج هي الاخرى الى ترجمة ليتعرف الناس عليها.

لقد استوعبت حكومات عربية كثيرة هذه التحولات العالمية الجذرية وأدركت أن تخفيف القيود والضغوط والسماح بمزيد من الحرية أصبحت الاجابة الوحيدة المقبولة على أسئلة الحاضر. وهو شيء ايجابي برغم أنه لا يزال بعيدا عن الديمقراطية وتصعب مقارنته بها. فلاشك أن حرية الكلام والتعبير وابداء الرأي تحسنت في أماكن ودول عديدة، وممارسة السلطة بواسطة الأحكام العرفية وحالات الطوارئ والتعسف الزائد في الحكم قد تقلصت، وأصبح تشكيل الأحزاب والجمعيات السياسية في العديد من البلاد مسموحا به. وفي الأردن ومصر سمحت السلطة لبعض الفئات الإسلامية، مثل الاخوان المسلمين، بالمشاركة في الحياة السياسية والتعبير بطريقة حرة عن انتقاداتها لسياسة الحكومة. ولديهم الآن صحفهم ومؤسساتهم المالية الخاصة ومدارسهم. وصار لهم تأثير محسوس في الأوساط الجامعية والنقابات المهنية والمنظمات الأكاديمية.

فالاسلاميون والاصوليون هم بعض من الظواهر السياسية الكثيرة في منطقة الشرق الاوسط. وفي الدول الفقيرة كما في الغنية تنبثق متكاثرة مجموعات مصلحية جديدة. فالتجار ورجال الأعمال ينظمون انفسهم في مصر والأردن. والحركات النسوية تنشط في سائر بلدان المنطقة من اليمن الى الكويت وفي الأوساط الفلسطينية. لقد برزت المنظمات المهنية الاردنية خلال حرب الخليج من خلال اداناتها والتظاهر واصدار البيانات المناهضة لدول التحالف وتحشداتها الكثيفة تحت شعارات رفض تحطيم العراق تمهيدا للسيطرة على الخليج العربي. وكما تثبت تجربة الاردن فإن تطور المجتمع المدني لا يعني بالضرورة تأييد السياسة الأمريكية والغربية في الشرق الأوسط، بل انها اكدت العكس.

ان الانتخابات الحرة تماما والمنفتحة أمام كل الفئات وامام المشاركة الشعبية الحقيقية في العملية السياسية ما تزال في طابور الانتظار. وقد اكتشفت التنظيمات الأصولية في تونس والجزائر والأردن ومصر والكويت، خلال الأعوام القليلة الماضية، أن مصلحتها هي في العمل من داخل النظام السياسي القائم. واستطاع بعض هذه القوى الفوز بمقاعد في البرلمان، بل والحصول على مناصب في الحكومة.

وفي الباكستان تحالفت أحزاب المعارضة الدينية والعلمانية معا ضد نظام حكم الجنرال ضياء الحق العسكري انطلاقا من المطالبة بعودة الديمقراطية.

أما في سوريا فهناك عملية حذرة ووئيدة لتحرير الاقتصاد، ولكننا ـ كما أسلفنا ـ لا يمكننا الاستخلاص من هذا المؤشر المحدود أي قرينة على استمرار الانفتاح على الصعيد السياسي. وأما لبنان فانه يعود تدريجيا الى نظامه الديمقراطي الذي كان سائدا قبل الحرب الأهلية وبنفس السمات الخاصة التي كان عليها. ويحدث هذا التطور في لبنان تحت رعاية متشككة من جانب سوريا التي تفرض نفوذها القوي عليه. أما عن مجالس الشورى التي تأسست في الأعوام الأخيرة في عمان والبحرين والمملكة العربية السعودية بغرض تقديم النصح للحكام، فهي مجالس غير منتخبة في واقع الأمر وليست لها أية سلطات أو صلاحيات. وهي في الحقيقة مجرد مؤسسات تشكلت كرد فعل على ازدياد المطالب من القاعدة الشعبية بالتحول الى مجتمع منفتح وتعددي.

ان مظاهر الانفتاح الديمقراطي التي أشرنا اليها، خاضعة للسيطرة الى حد بعيد، بما في ذلك عمليات الاقتراع والانتخاب التي تجري هنا وهناك لانتخاب مجالس لا تملك سوى نزر يسير من السلطة الفعلية بمواجهة السلطات الهائلة التي يحتكرها رئيس الدولة أو الملك. ولم يحدث أن أسفرت تلك الانتخابات ولا مرة واحدة عن استبدال حكومة ذات لون ايديولوجي بحكومة ذات لون آخر. هذا على الرغم من أن أصوليي الجزائر قد فازوا حقا في الانتخابات العامة ولكن هذا الفوز سرق منهم.

الحق أن هدف هذه التجارب «الديمقراطية» كان تدعيم سلطة الأنظمة الحاكمة أولا وذلك بتنفيس السخط والغضب الاجتماعي عبر القنوات والأطر السياسية لكي لا ينفجر في وجهها. وكذلك هدفت الى قطع الطريق على أي تعاون محتمل بين المعتدلين من السياسيين المسلمين والأصوليين. وبهذه الطريقة يمكن تجنب تصعيد النقمة ومفاقمتها ودفعها من اطار السياسة الى اطار الثورة. وفي حالات عديدة كان الهدف من هذه التجارب هو حصول الحكومات على مساندة المجموعات الرئيسية من النخب المحلية لسياسات

وتدابير التقشف الاقتصادي والإجتماعي التي تضطر لاتخاذها ازاء استفحال الأزمات ودفعها لتحمل المسؤولية معها عن الاصلاحات والتغييرات البنيوية التي تفرضها المنظمات المالية والإقتصادية الدولية مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي. وهكذا فإن مبادرات الانفتاح الديمقراطي حتى الآن لم تزد عن كونها تكتيكات سياسية وضروب من سياسة تجنب الاذى.

احدى أبرز الذرائع التي تستعمل لتبرير عدم السماح بالتحول الى ديمقراطية حقيقية ذات نطاق واسع يشمل كل القوى السياسية هو أنها ستستغل من طرف الأصوليين لـ «اختطاف الديمقراطية» تحت شعار: «شخص واحد، صوت واحد، مرة واحدة وللأبد». لكن في الواقع أن الأصوليين الإسلاميين لم يشكلوا خطرا حقيقيا على الديمقراطيات الليبرالية، وانما فقط على السلالات التي تتوارث السلطة والحكم وكذلك على أنظمة الحزب الواحد. ان البدائل المتاحة لحكم الاصوليين الآن هو الملكيات المحافظة والحكام العسكريون، وهم قادة استبداديون يتنكرون تحت رطانة بلاغية قومية أو اسلامية أو أنظمة تتخفى في ديمقراطية شكلية هي في محتواها الفعلي أقرب الى أنظمة الحزب الواحد.

دور العالم الغربي في التطور الديمقراطي

على ذلك النحو قد يؤدي النظام الديمقراطي الى تعاظم خطر القوى التي لا تؤمن بالديمقراطية فعلا. وعلى الرغم من كل الاحاديث عن ضرورة بناء النظام الديمقراطي واجراء الإصلاح السياسي واحلال التعددية في المجتمع، يبدو أن التوفيق بين الإسلام والديمقراطية يثير مخاوفا عند الحكومات الغربية. وكذلك عند الحكام والملوك المستبدين في العالم الإسلامي الذين يخافون في الحقيقة من شتى أصناف المعارضة، بما فيها تلك المعارضة غير المتطرفة التي تحمل مفاهيم غربية وتبشر بأفكار تحظى بتقدير الحكومات الغربية علنا. ومن المفارقات أن الحكومات الغربية تخشى في نفس الوقت من أن يؤدي ادخال الديمقراطية الى أضعاف مركز السلطات التقليدية المتحالفة معها، كما تخشى أن يتحول حلفاؤها القدامى الى سياسيين مستقلين يبتعدون عنها.

ليس أمام العالم الغربي سوى خيارين فقط للتعامل مع التيارات الإسلامية التي تزداد قوتها. الأول أن تشجع حكومات الدول الإسلامية وتضغط عليها لكي تسلك منهج التعددية السياسية وتقبل بنتائج الانتخابات الحرة والديمقراطية بغض النظر عمن يفوز فيها. الثاني أن تحاول تطبيق سياسة «العرقلة».

ربما كانت المشاكل الحالية التي تجابهها حكومات الدول الإسلامية مع الحركات الأصولية شبيهة بالمشاكل التي فرضتها ظروف ما بعد الحرب العالمية الثانية على عدد من حكومات أوروپا الغربية. ففي تلك الفترة تمتع الشيوعيون برصيد شعبي يعادل ما بين ٢٠ و ٣٠ بالمائة من كوادر الناخبين في بعض الدول. وهكذا باتت قضية الديمقراطية واحترام نتائج الانتخابات، بما في ذلك تسليم السلطة طوعيا للفائزين في صناديق الاقتراع بالرغم من ايديولوجياتهم، موضعا لجدل سياسي عارم. ولم يقتصر الشيوعيون في فرنسا وايطاليا على دخول البرلمان والمشاركة في اللعبة البرلمانية والسياسية فحسب، بل ايضا شاركوا في الحكم أحيانا. واستمر ذلك الى أواخر الثمانينات، حين تدهورت أرصدتهم الشعبية وتقلص حضورهم على المسرح السياسي.

ولو أن الجماعات الأصولية في العالم الإسلامي عوملت بنفس الطريقة وسمح لها ليس فقط بالترشح للانتخابات المحلية والبرلمانية، بل وبادارة البلديات والولايات التي حصلت على أغلبية الأصوات فيها، لاكتشف الناخبون افتقار هذه الجماعات لامكانيات معالجة مشاكل المجتمع الحديث. وهذا يعود الى نفس الأسباب التي أوردناها في الفصل السابق. وكان مثل هذا التطور يمكن ان يؤدي الى خفوت جاذبيتهم القوية تلقائيا.

وعلى ذلك يتعين على العالم الغربي تشجيع الأنظمة في العالم الإسلامي على ربط الحركات الدينية المعتدلة بحكوماتها بنفس الأسلوب الذي اختاره الأردن. ويجدر بالذكر أن الأصوليين هناك عانوا من تراجع ملحوظ في انتخابات نوڤمبر/تشرين الثاني ١٩٩٣، نتيجة لتقييم الناخبين لمشاركة هذه القوى في الحكومات الأردنية خلال المرحلة التشريعية السابقة ١٩٨٩ – ١٩٩٣. فظهر ان السياسات التي طبقها ممثلوهم في الوزارات التي تولوها، وخاصة وزارة التربية والتعليم، لم تكن موفقة فاثارت نقمة الناخبين وادت الى

ردود أفعال شعبية مضادة.

وكان بالإمكان اختبار مثل هذا الحل في الجزائر ايضا. فبدل الغاء الانتخابات كان يمكن اللجوء الى اختبار مدى انسجام الإسلام مع الديمقراطية. ومن المعروف أن التيار الإسلامي بدأ يحتل الساحة السياسية في الجزائر منذ عام ١٩٨٨ على اثر الانتفاضة الشعبية واضطرار رئيس الجمهورية الشاذلي بن جديد لانهاء احتكار حزب جبهة التحرير الوطنية للحكم، أمام ضغط الشارع الناقم عليها من جراء فساد ادارتها وسوء استخدامها للسلطة. وبلغ تقدم التيار الإسلامي أوج قوته على اثر الانتخابات البلدية في يونيو/حزيران ١٩٩٠ حيث حصلت جبهة الانقاد الاسلامي على ٦٥ بالمائة من اجمالي أصوات الناخبين، وايضا على أغلبية الأصوات في مدينة الجزائر وفي ٣٢ ولاية أخرى من أصل ٤٨ ولاية. واستمرت الجبهة في التقدم في الانتخابات البرلمانية ايضا، فحصلت في الدورة الأولى من الانتخابات التي جرت في ديسمبر/كانون الاول ١٩٩١ على ١٨٨ مقعدا من مجموع ٢٣١ مقعدا. ولم يحل بينها وبين الحصول على الأغلبية المطلقة سوى ٢٨ مقعدا فقط. وقد حلت جبهة القوى الإشتراكية، ذات الانتماءات البربرية، في المرتبة التالية بعد الجبهة الإسلامية. وحلت جبهة التحرير الوطنية في المرتبة الأخيرة حيث حصلت على ١٥ مقعدا فقط. وللمرة الأولى فازت حركة سياسية اسلامية على حزب الحكومة في انتخابات برلمانية حرة. وبات مؤكدا، على ضوء ذلك التطور، ان هذه الحركة في طريقها الى السلطة بعد إجراء الدورة الثانية من الانتخابات في ١٥ يناير/كانون الثاني ١٩٩٢ بحسب ماكان مقررا، وذلك لحسم مصير ١٩٩ مقعدا لم يحسم مصيرها في انتخابات الدورة الأولى.

ولكن هذا لم يحدث. اذ قبل خمسة ايام من موعد الدورة الثانية للانتخابات حدث انقلاب عسكري في البلاد. فاقصي رئيس الجمهورية بن جديد والغيت الانتخابات ومنعت الجبهة الإسلامية للانقاذ واعتقلت قياداتها.

كما سبق أن قلنا، كان يمكن لانتخابات الجزائر أن تصبح تجربة رائدة للديمقراطية في العالم الإسلامي. فالجزائر دولة متوسطية معروفة بانفتاحها على أوروبا والغرب وتتأثر به بطريقة مختلفة كلية عن الطريقة التي تتأثر بها

ايران مثلا. ونظرا لان موعد الانتخابات الرئاسية في الجزائر كان محددا في العام ١٩٩٣ ، فان ذلك كان بمثابة ضمانة قوية تحول دون انفراد جبهة الانقاذ بالسلطة واللجوء الى تطبيق برامج اسلامية متطرفة، إذ ان الرئيس كان يتمتع بحق النقض ازاء المحاولات التي قد ينادي بها المتطرفون الإسلاميون لتعديل الدستور خلال السنة الأولى من حكم جبهة الإنقاذ. ولابد من الاشارة هنا الى أن ٤٠ بالمائة فقط من اجمالي الذين يحق لهم الادلاء بأصواتهم شاركوا فعلا في تلك الانتخابات.

لقد حصلت جبهة الانقاذ على اصوات ٣ر٩ مليون ناخب اقترعوا لصالحها، بينما صوت ٢ر٧ مليون ناخب لصالح جبهة القوى الإشتراكية وجبهة التحرير الوطني وبعض الأحزاب الصغيرة. غالبية الذين صوتوا للأصوليين فعلوا ذلك لأنهم سئموا من فساد النظام الإشتراكي السابق وعدم كفاءته، وليس رغبة في العيش تحت سيادة «الشريعة» أو رغبة في شن حرب مقدسة ضد العالم الغربي.

لقد أدى الانقلاب والحكم العسكري الى تعاظم قوة وبأس الجبهة الاسلامية والى انفلات واسع لحلقة العنف الذي اتسم بالنزعات والعناصر المناوئة للغرب. وربما كان الأكثر حكمة من الناحية السياسية ترك جبهة الانقاذ تتحمل المسؤولية في ممارسة الحكم في نظام مفتوح بدلا من اجبارها على التحول للعمل السري واسدال رداء الشهداء عليها. اذ أن الجبهة لو تحملت مسؤولية السلطة لكانت ستجبر على تكييف سياستها لمسايرة الواقع القائم. ومن البديهي فإن أي محاولة متطرفة من جانبها لاكراه المجتمع الجزائري على التحول الى مجتمع اسلامي كانت ستؤدي الى ردود أفعال عنيفة ضد الأصولية على النحو الذي وقع في الأردن.

ولو أوضح العالم الغربي منذ البداية أنه سيقبل بنتائج انتخابات ديمقراطية نزيهة بصرف النظر عن الطرف الذي يفوز فيها، لكان من السهل عليه أن يتخذ تاليا موقفا مبدئيا ثابتا ازاء حكومات الدول الإسلامية المنتخبة التي تسيء استعمال سلطتها. ولكان ذلك بمثابة سحب البساط من تحت أقدام هذه الحكومات في محاولاتها لتصوير الانتقادات الموجهة اليها على انها انتقادات نابعة من عداء الغرب للإسلام. ولو حصل ذلك لكانت انتخابات

الجزائر تصبح اختبارا فعليا لنظرة الغرب الى الإسلام والديمقراطية. ولكن العكس حدث. ويمكن وصف ردّ فعل العالم الغربي على الانقلاب، بأنه اتسم بالسلبية لا بل بالسكوت والرضى. وتم استقبال ممثلي الانقلاب العسكري استقبالا وديا عند طوافهم بالدول الغربية لشرح مبررات وأهداف الانقلاب. ومع أن وزارة الخارجية الأمريكية أعلنت من واشنطن عن أسفها لتعطيل المسيرة الديمقراطية في الجزائر الا أنها على العموم بقيت ساكتة. ان مشاعر الارتياح التي سادت في عواصم الغرب بعد الانقلاب العسكري الجزائري، تتناقض مع المقاطعة التي فرضت على المجلس العسكري الاستبدادي الذي قاد انقلابا مشابها في هايتي، أو العقوبات التي فرضت على الدكتاتورية العسكرية في بورما، أو حتى مع الانتقادات العالمية التي وجهت الى رئيس البيرو، فوجيمورو، بسبب حله البرلمان والغائه للدستور. لقد تم اعتبار رد الفعل الباهت على انقلاب الجزائر برهانا على أن التيارات المعادية للإسلام في ديمقراطيات العالم الغربي هي من القوة بحيث أنها ترفض وتنبذ كل التيارات الإسلامية، بما فيها تلك التي تريد أن تنشط من داخل قواعد النظم البرلمانية الديمقراطية. ولاشك أن مثل هذه المشاعر تصبح سلاحا في يد الأصوليين ولها عواقب سلبية تمتد آثارها وعواقبها الى ابعد من حدود الجزائر بكثير.

ان التحول نحو الديمقراطية واقرار حقوق الإنسان لا يمكن ان يتم بطريقة مرحلية ومتدرجة على ضوء الاعتبارات الاستراتيجية. ولا يستطيع الغرب الاستمرار طويلا في السياسة التي تستثني الدول الإسلامية، بينما يرفع قبضته عاليا في وجه أي تعطيل للعملية الديمقراطية في انحاء العالم الاخرى. لا يمكن للغرب أن يستمر في هذه السياسة التي تمنح جائزة نوبل للسلام لزعيمة المعارضة للحكم العسكري في بورما، ويحتفي في الوقت نفسه وبصورة مفضوحة بجنرالات الجزائر.

ان الزمن وحده هو الذي سيبرهن على مصداقية الحركات الإسلامية في اقرارها بالديمقراطية. واذا ما كانت مشاركتها في الانتخابات وسيلة للوصول الى السلطة تحت شعار: «شخص واحد، صوت واحد، مرة واحدة».

أما البديل الآخر، أي سلوك سياسة «العرقلة» ومحاولة اعاقة تقدم الحركات الإسلامية من خلال دعم الحكومات التي تضطهدها، فمن المؤكد أنه سيتضح لاحقا أنه خيار أصعب بكثير من تجربة «محاربة الشيوعية». ذلك لأن تحدي مبادئ مبنية على أساس اقتصادي فاشل، شيء مختلف تماما عن مقاومة عقيدة وحضارة ينوف عمرها على ألف سنة. عدا عن أن الحكومات التي يتطلب الأمر التحالف معها والاعتماد على دورها في هذه السياسة لا تقودها فئات مثالية من الديمقراطيين. بل على العكس . ان الذين أظهروا عزما كبيرا وتصميما على محاربة تقدم الأصوليين في الانتخابات لا يجمعهم سوى قاسم مشترك وحيد هو كونهم كلهم حكاما ديكتاتوريين قساة، من صنف صدام حسين في العراق وحافظ الأسد في سوريا ومعمر القذافي في ليبيا.

ان السياسة ذات الهدف المعلن الذي يتلخص بـ «عرقلة» تقدم الحركات الإسلامية واعاقة وصولها الى السلطة، قد تؤدي بدلا من تحقيق أهدافها الى جعل أسوأ المخاوف حقيقة واقعة. أي المساعدة بطريقة غير مباشرة على خلق أصولية دولية موحدة تنصهر فيها كل الجماعات والفئات المتشرذمة هنا وهناك من أجل خوض نضال مشترك ضد العالم الغربي بقوة السلاح والارهاب.

واذا ما استمر الغرب في دعم الحكومات المتربعة الآن على السلطة والتي تقاوم جميع الميول الأصولية على ارضية أن هذه الميول تهدد المصالح الغربية تحت كل الظروف، فإن العالم الغربي في الواقع يجازف بفقدان حساسيته وقدرته على ادراك النزعات والاتجاهات الديمقراطية الصادقة. وهذا يمكن ان يهدد مصالحه على المدى الطويل. فضلا عن ان هذه السياسة تفتح المجال واسعا وعن حق لاتهام الغرب بممارسة النفاق والازدواجية تجاه المثل الديمقراطية العليا.

وعلينا ان نتذكر ايضا حقيقة أنه حتى إن كانت الثقافة الإسلامية تمثل اليوم عقبة في طريق الديمقراطية، فإن الثقافات شأنها شأن المذاهب السائدة تتعرض لتغير مستمر. فكثير من المزايا والخصائص الثقافية تظل ثابتة وكثير من الخصائص والمزايا الأخرى تتبدل خلال جيل أو جيلين. والعامل الحاسم

في عملية التغير هذه هو التطور الإقتصادي بالتحديد. لقد تم وصم الثقافة الإسبانية خلال الخمسينات بأنها خاضعة لطغيان التقاليد الاستبدادية وبأنها متأثرة بالدين. أما الآن فلا احدا يجرؤ على قول ذلك عن اسبانيا.

من المبكر جدا ان نحدد الآن النتيجة التي سيصل اليها الجدل الإسلامي حول قضية الديمقراطية. لكن لابد أن نلاحظ ان التقاليد السياسية والمؤسسات الإسلامية تمر بطور من أطوار التغير والتطور، حالها في ذلك حال المجتمعات الإسلامية وهيكلية التركيب الطبقي. وبدهي أن هذين العاملين مهمان لنمو الديمقراطية. ان التغير سيحدث في العالم الإسلامي لا محالة ولكن سيتخذ لنفسه مجموعة من الصور والمظاهر المختلفة. ففي بعض الحالات ستؤدي محاولة ادخال الديمقراطية الى وضع الشعب في طريق دائري وحلقات مفرغة تعود بالناس الى النقطة التي انطلقوا منها. وفي حالات أخرى، سترتدي العملية أقنعة وتصل الى ما يسميه العرب أنفسهم ديمقراطية اليافطات او الديمقراطية الصورية، التي تستخدم مصطلحات ديمقراطية لاخفاء المحتوى الإستبدادي المستمر للنظام القديم. وفي حالات أخرى، ستتكثف المطالبة بالتحول الى المجتمع المدني. وفي النهاية لن تبقى «دار الإسلام» جيبا منعزلا معاديا للديمقراطية.

وان حقيقة عدم انسجام الإسلام والديمقراطية في الماضي لا يعني أبدا استحالة قيام نظام سياسي تعددي في أي وقت من المستقبل. ومن الجلي أن الطريق الى ذلك هو طريق عقلاني أساسه التطور الإقتصادي والإجتماعي. وبقليل من المبالغة يمكننا ان نقول بأن العالم الإسلامي يقف أمام خيارين لا ثالث لهما: «اما مكة واما المكننة!».

---

(١) «داجنز نيهيتر» هي كبرى الصحف الصباحية السويدية.
وبير ألبين هانسون هو رئيس وزراء اشتراكي ديمقراطي سابق (١٩٣٢ - ٤٩) ترك بصماته الواضحة على ايديولوجيات الحزب والسياسة السويدية.

(٢) ترأس كارل هينريك هيرمانسون الحزب الشيوعي السويدي في الستينات والسبعينات، وقد مر الحزب بتطورات كثيرة واصبح اليوم حزب اليسار

الفصل الرابع

الاقتصاد الإسلامي
طريق ثالثة بين الرأسمالية والإشتراكية؟

الآيات الإقتصادية في القرآن

ظلت مسألة اعادة تحديث الحياة الإقتصادية للمجتمع الإسلامي باستلهام القرآن موضع سجال وجدل مثير طوال القرن العشرين. وقد ظهرت دراسات عديدة في هذا المجال. واذا نظرنا الى فهرس المراجع المتعلقة بالإقتصاد الإسلامي الذي صدر عام ١٩٧٨ وجدنا أكثر من ٧٠٠ عنوان.

لكن برغم هذه الوفرة ما تزال المصاعب التي تحول دون اعطاء تعريف محدد لماهية الإقتصاد الإسلامي كبيرة كما كانت دائما. فالقرآن لا يعطي سوى ارشادات قليلة ذات طبيعة اقتصادية، باستثناء موضوعي الزكاة والإرث. والى المدى الذي يمكن فيه الحديث عن نظرية اقتصادية اسلامية فإن هذه مرنة للغاية مما يجعلها تلائم التفسيرات الرأسمالية الصرف مثلما تلائم في أحيان أخرى التفسيرات الإشتراكية.

المسلم المؤمن على سبيل المثال يرفض مادية العالم الغربي وما يتبعها من أفكار تركز على النمو والتوسع، ذلك لأن زيادة الإنتاج أو الاستهلاك في منظور الإقتصاد الإسلامي ليسا هدفين مهمين بحيث يلقيان ظلالهما على كل ما حولهما. ان البديل الإسلامي عنهما هو الوصول الى توازن اقتصادي وانسجام في المجتمع. أصل هذه النظرة يكمن في الاعتقاد بأن الله خلق الكون لكافة مخلوقاته، وأمر بأن تعود ثروات هذا الكون بالنفع على الجميع. ونهى الناس عن الافراط في الاستغلال والاستمتاع بهذه الثروات. أو التسابق بطريقة جشعة ونهمة للحصول عليها. وعلى الأفراد دائما مراعاة الصالح العام للمجتمع وذلك على الأمد الطويل كما على الأمد القصير.

وأمر الإسلام أيضا باشباع حاجات الفقراء الأساسية لأن لهم حقا معلوما في أموال الناس وأرزاقهم لأنها أموال الله وأرزاقه أصلا. ويجوز

للفقير المهدد بالهلاك أن يستولي بالقوة على الزاد الذي يحتاجه للبقاء على قيد الحياة. اذا كان هذا هو السبيل الوحيد أمامه واذا أمسك أصحاب المال عنه رزقه الضروري. وتذهب اجتهادات المذهب الشيعي الى اكثر من ذلك فتعتبر أن امساك الطعام عن المحروم يعد جريمة مثل الاشتراك في القتل.

إذاً فحق الملكية الشخصية ليس مطلقا في الإسلام، لأن الحق المطلق هو لله وحده. وعليه فان نظريات آدم سميث عن ان تحقيق التوازن الاقتصادي في المجتمع يتم عندما يعمل كل فرد على تحقيق مصلحته في الأسواق الحرة، تعد مناقضة للإسلام وبمثابة كفر. ومن الأفكار المركزية في التراث الإسلامي أن حقوق الإنسان في ملكيته للأشياء، هو حق استغلال وليس حق ملك. وأيضا لا تشمل الملكية الحق في اساءة الاستغلال. فالأرض الزراعية التي لا يستغلها مالكها ويتركها معطلة، يجوز في الإسلام، خلافا للقانون الروماني، مصادرتها ونقلها الى مؤسسة الأوقاف وأملاكها واستغلالها ثم توزيع عوائدها على الفقراء. أما الزكاة المحددة بنسبة بسيطة فقط على الدخل ورأس المال، ٥ر٢بالمائة، فيجب أن توزع على الفقراء المحتاجين لصالح الجماعة أو الأمة. ويعني هذا بدوره أن رأس المال غير المستغل (المجمد) سيتلاشى بفعل الزكاة تدريجيا ويختفي نهائيا بعد ٤٠ سنة. أما رأس المال المستثمر في مشروعات انتاجية تعود بالنفع على الجماعة كلها، فيجب ان تعود الارباح التي يحققها الى اصحابه. لذا إن روح المبادرة الشخصية مقدرة تقديرا عاليا في الإسلام، ولكن بشرط أن تكون نتائجها ذات نفع عام.

ولقد كان النبي محمدا نفسه تاجرا ناجحاً. والقرآن والسنة النبوية كلاهما يثنيان على التاجر الماهر ويوفران الحماية للملكية الشخصية. ويرد ذكر الربح من التجارة في عدة مواضع من القرآن كـ «نعمة من الله» ويذكر أن الرسول عدّ التاجر الصادق ضمن السبعة الذين يظلهم الله بظل عرشه يوم القيامة. كما يقال أنه اعتبر التجار «رسل الدنيا» و «رجال الله المؤتمنين على الأرض». كما يؤثر عنه أنه اعتبر التجارة أسمى الحرف التي يشتغل بها الإنسان ليعيل نفسه وأكثرها بركة. وانه اعتبر كل درهم يكسبه المرء من التجارة معادلا لعشرة دراهم يكسبها من حرفة أخرى. ويقال أيضا أنه ساوى بين الجهاد وبين الكسب الحلال.

ومن الناحية التاريخية لعبت التجارة والأعمال الحرة أدوارا رئيسية في المجتمعات الإسلامية. مثلما استنتج المؤرخ الكبير ابن خلدون في القرن الرابع عشر حينما عرف التجارة بقوله «انها الكسب من شراء البضاعة بثمن بخس ثم بيعها بثمن أعلى، سواء كانت البضاعة عبيدا أو بهائم أو حبوبا أو سلاحا أو قماشا. فالزيادة في الثمن تسمى ربحا. والأرباح تتحقق، إما بسبب الاحتفاظ بالبضاعة في المخازن الى أن تتقلب الأسواق وتزداد الأسعار، وإما أن يقوم التجار بنقل بضاعتهم الى بلد يكون الطلب فيه عليها أكبر مما هو في بلده. ولذا قال التاجر المجرب العجوز للفتى الذي اراد معرفة كنه التجارة: سأقولها لك بكلمتين فقط: اشتر رخيصا وبع غاليا». (الفقرة مترجمة عن السويدية. م)

يحض الاسلام المؤمنين على التنعم بملذات الحياة المشروعة ولكنه يؤكد باستمرار على المسؤولية والاعتدال ومراعاة المصلحة الإجتماعية العامة. وعلى نفس المبدأ، يعتبر الدخل من دون عمل أو جهد ظاهرة مكروهة. ويمكن للمرء أن يستنتج من هذه الفلسفة أن الإسلام قريب من الرأسمالية في تقديسها للملكية الشخصية، وقريب بالمثل من الماركسية في تحفظاتها القوية على الأضرار الإجتماعية التي تنبع من جراء تطبيق سياسة «دعه يعمل دعه يمر» أو سياسة الحرية الاقتصادية الرأسمالية.

أن تحريم «الربا» في القرآن يعد أكثر المسائل الاقتصادية شهرة في الغرب من بين المبادئ الاقتصادية للاسلام. الا أن مفهوم «الربا» وما تعنيه دلالته اللفظية لغويا غير واضح تماما في الواقع ولم يجل الرسول في أحاديثه معنى هذا المفهوم بدقة كاملة ابان حياته. والمعنى الأصلي للكلمة يتعلق بـ «الفائض» على الارجح. ويعتقد أيضا أن النصوص الشرعية الدائرة حول الربا هدفها تحريم استغلال حالة العسر المالي لفرد من الأفراد باشتراط فائدة فاحشة على القرض الذي يطلبه.

يرد تحريم الربا في القرآن في سورة البقرة حيث تقول الآية: «الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المسّ ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف وأمره الى الله ومن عاد فأولئك أصحاب

النار هم فيها خالدون * يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم * ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون * يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقي من الربا ان كنتم مؤمنين *».

أعطى المفسرون للربا ككلمة وكمفهوم معاني عديدة. وتم النظر الى التحريم على انه تحريم لكل صور الفائدة أو الدخل الذي لا يقابله عمل واعتبر أيضا تحريما لسعر الفائدة الثابت بشكل مسبق على القروض أو الاستثمار وهذا يعني الإقتراض غير المقترن بمخاطرة. والعلة في تحريمه أنه يزيد ثروة المقرض بصورة تلقائية ومضمونة. وهذا يترافق مع احتمال تمركز الثروة واحتكارها في أيد قليلة فقط.

هذه المعاني الكامنة وراء منع الفائدة تنطبق أيضا على الأحكام المتعلقة بالايجار والاستئجار. اذ أن الحصول على ايجار أرض زراعية بور غير مستخدمة أو الحصول على ايجار عن مواد أو أشياء معطلة يخالف رسالة القرآن. أما ان كان المالك قد أدخل تحسينات على تلك الاصول بواسطة عمل أو استثمار مال فله الحق عندئذ في الحصول على أجر بمقدار يتناسب والتحسينات المستحدثة.

ويجب تسديد ايجار الأرض نقدا وبمقدار السعر الذي اتفق عليه سلفا. أما التعاقد على تقسيم الحصاد عينيا فغير جائز لأنه قد يفضي الى غبن أحد الطرفين للطرف الآخر بحصوله على حصة تزيد عن اسهامه الفعلي في العمل، فضلا عن ان في ذلك شبهة ربا محتملة. ولذات العلة يجب أن يكون أجر العامل الزراعي مقوما بالنقد وبحسب سعر متفق عليه مسبقا، ولا يجوز أن يكون هذا الأجر حصة معينة من الحصاد.

نشأت في العصور التالية «حيل» لتفادي الوقوع في الربا المحرم. وغالبا ماكان المولون يلجأون الى نوع من عقود البيع المزدوجة للالتفاف على الربا. كأن يبيع عبد الله الى محمد ناقة بمائة دينار تدفع نقدا. ثم يتفق في الحال على أن يعود محمد فيبيع الناقة نفسها الى عبد الله بمبلغ مائة وعشرين دينارا على أن يسدد الثمن بعد اثني عشر شهرا. وبهذه الطريقة يكون محمد قد حصل على قرض من عبد الله بفائدة قدرها ٢٠ بالمائة في السنة.

وشاع أيضا سلوك آخر، وهو أن يلجأ المسلمون الى النصارى واليهود لانجاز الصفقات التجارية المتعلقة بالفائدة ولكن لحسابهم هم.

أما بالنسبة للزكاة فالقرآن ـ كما أشرنا سابقا ـ ينص على أحكامها وأنواعها وشروطها. والزكاة أو الضريبة الشرعية تعتبر ركنا من أركان الإسلام الخمسة. ويتعين على كل مسلم أن يتنازل عن جزء معين من رأسماله وأرباحه. والمبالغ التي تدرها الزكاة تجمع وتنفق على المستحقين الذين حددتهم سورة التوبة «انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل، فريضة من الله. والله عليم حكيم».

وتعرف التقاليد الشرعية الفقراء بأنهم فقراء المسلمين. والمقصود بـ «المساكين» هو الفقراء النصارى واليهود والمقصود بـ «المؤلفة قلوبهم» هو الذين أسلمو حديثا، والمقصود بـ «في سبيل الله» هو الاحتياجات العسكرية للدفاع عن العالم الإسلامي وتوسيع رقعته. وبموجب هذه الأحكام، كان يحق لكل محتاج في عهد النبوة الحصول على معونة من أموال الزكاة باستثناء المشركين. وعلى هذا الأساس عرفت الجزيرة العربية منذ القرن السابع الميلادي نظام الضمان الاجتماعي الذي لم يدخل مثله الى العديد من دول أوروپا الا بعد مرور عقود من القرن العشرين، وبعد صراع سياسي طويل ومرير أيضا.

كانت زكاة «العشر» تفرض على مردودات الانتاج الزراعي والثمار. أي ما نسبته ١٠ بالمائة من صافي تلك الأرباح. أما بالنسبة الى الأراضي التي تزرع بعلا (أي تسقى بماء الأمطار) فالزكاة عليها تزيد على الزكاة المفروضة على الأراضي المروية. والحكمة من هذا التمييز أن مياه المطر هبة ونعمة من الله ولذلك يتعين على المزارع الذي يعتمد عليها دفع حصة أكبر من أرباحه الى الفقراء. بينما الذين يسقون حقولهم بطرق صناعية فلابد انهم استثمروا أموالا وبذلوا جهودا أكبر، ولذلك يحق لهم الحصول على أرباح أكبر منها. وفي بعض الحالات الاستثنائية كان من الجائز أن تعدل نسب الزكاة أو أن تسقط كلية كما في حالة فشل المحصول لسبب او آخر.

هناك أيضا أحكام مفصلة تفصيلا للزكاة عن المواشي. فالجمال لا تخرج الزكاة عليها الا عندما تزيد على أربعة، وزكاة القطيع من ٥ – ٩ جمال هو قيمة خروف عمره سنة. وخروفان للقطيع الذي يتراوح عدده بين ١٠ و ١٤ جملا. وانثى ابل واحدة عمرها سنة للقطيع الذي يتراوح عدده بين ٢٥ و ٣٥ جملا ..الخ.

وكانت معدلات الزكاة على الذهب والفضة والسلع المعدة للاتجار تصل الى ٢٥ بالمائة في السنة شريطة أن تتجاوز الكمية من هذه الثروات حدا معينا. واذا ظلت المعادن الثمينة كالذهب والفضة أكثر من ١٩ شهرا بدون استعمال فلها أحكام خاصة. وهناك في القرآن نصوص تتعلق باكتناز الذهب والفضة، وتحذر من المعاقبة الشديدة عليه. مثلما ورد في سورة التوبة «والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم».

ومن حق الدولة أن تفرض مزيدا من الضرائب على المكلفين عدا هذه الزكوات، اذا لم تكن حصيلتها كافية لتغطية الاحتياجات الاجتماعية. وكان أبرز هذه الضرائب «الخراج» الذي لم يرد ذكره في القرآن. ولكن الاجماع بين فقهاء المسلمين أقره وثبته. وقد جبي الخراج عن الأراضي الزراعية، وكان على وجهين اولهما ضريبة تصاعدية تناسبية والثاني نسبة محددة. وهذه الأخيرة كانت تجبى عن الأراضي الزراعية على اساس مساحتها أو اعداد أشجارها. وقد قام الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب بتحديد النسب المئوية للضرائب على المحاصيل المتنوعة. واعتبرت هذه غير قابلة للتغيير. أما الضرائب التناسبية فلقد كانت تحسب على اساس محصول الارض، وهي مسألة تتوقف على نوعية الأراضي وطرق سقايتها والمحاصيل التي تزرع فيها. وكانت نسب الضريبة تتراوح بين ٢٠ و ٥٠ بالمائة من الغلّة المتوقعة.

ان نظام الزكاة والضرائب في الإسلام قائم، باختصار شديد، على طاعة المؤمنين للأوامر الالهية وأحكام الشرع بأن يتقاسموا الفائض من أموالهم مع الضعفاء والفقراء، أكثر مما هو وسيلة لجباية الأموال من الناس لتمويل الحكومة.

وتحريم «الاحتكار» هو قيد آخر من القيود التي فرضها الإسلام على الأنشطة الإقتصادية. ويستند المنظرون الاسلاميون على نص الآية السابعة من سورة الحشر التي تقول «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنيـاء منكم وما آتاكم الرسول فخـذوه وما نهـاكم عنه فانتهوا واتقـوا الله ان الله شـديـد العقـاب».

وتهدف أحكام الارث في معناها العميق أيضا الى منع مراكمة الثروة. والى توزيع ما يجمعه الإنسان في حياته بين ورثته. ذلك أن مصلحة المجتمع والعائلة مقدمة على مصلحة الفرد ونزواته ان وجدت. وبعبارة موجزة، نشير الى أن هذه الأحكام تترك للفرد حق التوصية بمقدار ثلث أمواله فقط ليتصرف بها كيفما شاء ضمن حدود المسموح شرعيا. أما الثلثان الباقيان فيخضعان لقانون التوريث والتوزيع على الورثة الذين يتألفون في الغالب من أعضاء حلقة العائلة الداخلية من الأبناء والبنات والوالدان والزوجة. وكذلك يحصل الأقـارب البعيدون على أنصبتهم أيضا. وللمـرأة الحق في الوراثة ويكفل الإسلام لها نصف نصيب الرجل الذي يساويها في درجة القرابة. أما المتوفى الذي لا ورثة له، فالدولة ترثه وتسدد ماعلى الذين توفوا فقراء من ديون. واذا ما تقيد المسلمون بأحكام الميراث، ففي ذلك ما يكفي للحيلولة دون الغنى بالوراثة. ذلك لأن الثروة تتفتت وتوزع على عدد غير قليل من الأقارب عند الانتقال من جيل الى جيل. المبدأ العام إذاً هو نقل الثروة بالارث من شخص الى مجموعة وليس بالعكس. ولقد ورد في سورة النساء «وليخشى الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا * ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا * يوصيكم الله في أولادكم. للذكر مثل خط الانثيين، فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ماترك وان كانت واحدة فلها النصف. ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث فإن كان له أخـوة فـلأمه السدس من بعـد وصية يوصي بها أو دين، آبـاؤكم وأبناؤكم لا تـدرون أيهم أقـرب لكم نفعـا، فريضة من الله، ان الله كان عليمـا حكيمـا».

يمكننا وصف النظام الاقتصادي للإسلام بعبارة موجزة ومجملة بأنه أقرب ما يكون الى نظام اقتصاد السوق الرأسمالي الموجه توجيها محدودا للمصلحة العامة وذلك بواسطة مجموعة من الأحكام الشرعية ومجموعة أخرى من الأوامر والنواهي الأخلاقية التي ورد ذكرها بشكل خاص في أحاديث الرسول. ومع أن هذه النصوص عموما، وكذلك التطبيقات والتجارب، صيغت وجربت في نظام اجتماعي قديم سابق على الرأسمالية، فإنها تطرح الآن ايضا لحل المشاكل المعاصرة. ولأن المشاكل التي تمسّ التصنيع ونمو المدن والهجرة من الريف لا جذور لها في ذلك النظام الإسلامي، فإن المنظرين يضطرون للمجازفة في تأويلات للمصطلحات القرآنية المختلفة. وعادة ما يشير هؤلاء الى الآية ٢٥ من سورة الحديد للبرهنة على أن القرآن يحتوي اشارات ونصوصا تنطبق على القطاعات والظروف المعاصرة أيضا. ونص الآية هو «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس». ويعتبر هؤلاء أن المقصود بالحديد في هذه الآية هو المجتمع الصناعي. بيد أن ثمة تفسيرات أخرى لنفس الآية تذهب الى أن الحديد هو مجرد كناية عن القوة السياسية.

الاشتراكية الإسلامية

نستطيع تقسيم فترات الجدل داخل الساحة الإسلامية حول طبيعة النظام السياسي والإقتصادي للإسلام الى ثلاث فترات رئيسية. اذ بدأ الناس قبيل الحرب العالمية الأولى يصطدمون بالمشكلات الإجتماعية الحديثة ويحاولون تذليلها بالرجوع الى المفاهيم الإسلامية واستنباط أحكام جديدة منها. وخلال الفترة بين الحربين العالميتين توسع الجدل وامتد الى مقاربات بين الإسلام والإشتراكية. وفي هذه المرحلة حدثت أولى المحاولات النظرية لوضع أسس نظام اقتصادي اجتماعي خاص بالإسلام يقع في منزلة وسطى بين الرأسمالية والإشتراكية. أما بعد الحرب العالمية الثانية فلم تعد المحاولات السابقة مقتصرة على الصعيد النظري والفكري، بل ظهرت محاولات عملية لتطبيق تلك الأفكار من خلال بناء اشتراكية ذات خصوصية اسلامية.

كان الامام جمال الدين الأفغاني القوة الدافعة وراء الحركة القوية للاحياء الإسلامي التي ظهرت في «ديار الإسلام» في نهاية القرن السابق. وقد لخص قبيل وفاته (عام ١٨٩٦) العوامل التي تميز اشتراكية الإسلام عن اشتراكية أوروبا على النحو التالي: «ان اشتراكية العالم الغربي مبنية فقط على الرغبة بالانتقام من الظلم وعلى الحسد في أوساط العمال تجاه الذين صاروا أثرياء على أكتافهم وبفضل عملهم وجهدهم. والأثرياء في الغرب لا يكترثون البتة بأوضاع العمال وحقوقهم. وكذلك فالعمال تجاوزوا كل الحدود في تحديهم لأرباب العمل الذين جردوهم من حقوقهم. ان الاشتراكية بغير أساس ديني ستؤدي لا محالة الى مشاكل معقدة. أما بالنسبة للإسلام فالاشتراكية تشكل قسما مهما من مكوناته، وللاشتراكية علاقة مباشرة بطبائع الناس منذ ذلك العصر البعيد حين كانوا مشركين وبدوا رحلا. ان أول من طبق الاشتراكية هم الخلفاء العظام، أصحاب الرسول الذين دعوا الى الاشتراكية وطبقوها بحماس شديد». (النص مترجم عن السويدية. م)

ظهر المفهوم العربي للاشتراكية في العقد الأول من القرن العشرين والمعنى الأصلي للكلمة يدل على الاقتسام والشراكة، ومنه اشتقت كلمة «الشركة» بمفهوم المؤسسة التجارية. وفي تلك الآونة تأسس في مصر أول «حزب اشتراكي». وتجدر الاشارة الى ان المفكرين المسيحيين بشكل خاص، هم الذين عملوا في البداية على صياغة اشتراكية نابعة من الإسلام. وفي عام ١٩٢٩ نشر الكاتب السوري محسن البرازي دراسة له بعنوان "الاسلام والاشتراكية" وخلص الى أن المذهبين لا يتفقان، بيد أن الإسلام مثل الشيوعية يضع مصلحة المجتمع كله في مقدمة أولوياته وغاياته. والمح الكاتب نفسه الى أن الإسلام يمكن اعتباره في صورة من الصور طريقا ثالثا بين الإشتراكية والرأسمالية. تأسس حزب البعث الاشتراكي الحاكم حاليا في سوريا والعراق في العام ١٩٤٠ على ايدي اثنين من المعلمين هما ميشيل عفلق وصلاح الدين البيطار. وكان الأول، الذي توفي في ربيع ١٩٨٩، مسيحيا على مذهب الروم الارثوذوكسي بينما كان الثاني مسلما سنيا.

وتعني كلمة «البعث» باللغة العربية «الولادة الجديدة» أو «الانبعاث». وقد وصفت ايديولوجية هذا الحزب بحق أنها خليط مدهش من الهراء الميتافيزيقي. بيد أنه يمكن بعد اجراء عملية غربلة قاسية انتقاء بعض الخطوط الرئيسية. فالمبادئ الأساسية للحزب هي ثلاثة: الوحدة والحرية والإشتراكية.

ومع أن عفلق ظهر في كثير من المناسبات كحليف سياسي للاتحاد السوفياتي، فإنه عارض في كتاباته النظرية الشيوعية بقوة. ومما كتبه في هذا الصدد: «اننا نعتبر الشيوعية فكرة هدامة وذلك لسببين. أولهما أن اشتراكيتها زائفة، فهي تعد الشعب العربي بتحقيق كل ما يطمح اليه، لكنها في الواقع ترمي الى جعله كوكبا يدور في فلك دولة اجنبية. وثانيهما هو أن الاشتراكية الشيوعية تجاوزت الحدود في تأميماتها، فقد ألغت حق الملكية الفردية، وبهذا قتلت روح المبادرة الشخصية. أما اشتراكية البعث فهي تؤمن بأن القوة الكبرى لكل مسلم تتمثل في المبادرة الشخصية التي تشجع على العمل. انها لا تناضل في سبيل القضاء على الملكية الفردية، بل تسعى الى وضع ضوابط صارمة لمنع التعسف في استعمال الملكية. وبينما تنكر الشيوعية حق الارث، فإن اشتراكيتنا تقر بهذا الحق ولا تعتقد أنه يجوز سلب هذا الحق من الإنسان. وللحيلولة دون الاستغلال الخاطئ للثروات الوطنية واستغلال الطبقة العاملة عملنا باخلاص على اجراء تعديلات من شأنها تحويل هذا الحق في بعض الحالات الى مجرد حق نظري، وفي حالات أخرى جعلناه مجرد حق اسمي». (مترجمة عن السويدية. م)

وعرّف عفلق الحرية بأنها في الدرجة الأولى التحرر من الاستعمار السياسي والإقتصادي والتمسك بسياسة «الحياد الإيجابي» مع التنويه بأن هذا الحياد ليس مرادفا للابتعاد عن الأحلاف. اذ يجب التمييز بين المعسكر الاشتراكي والمعسكر الرأسمالي، واعتبار الأول صديقا. كما أن الديمقراطيات البرلمانية على النمط الغربي ليست حلا للمجتمع العربي لأن من شأن هذا النظام جعل السلطة اداة في يد القوى البرجوازية». ويجدر بالذكر أن مفهوم «المعسكر الاشتراكي» في كتابات عفلق النظرية يعوزه الوضوح. فهو يرى في أحد مقالاته عن مفهوم الحرية «ان خطا واهيا فقط

يفصل بين الافـكار الفاشستية التي تـؤمن بـدور وحكم الصفوة القليلة المتـازة، وبين فكرة النخـبة الاشـتراكية الطليعية». ويتكـرر مصطلح «الاشتراكية القومية» مرارا في كتابات عفلق الايديولوجية. وأحد أهم المواقف التي تبناها حزب البعث بعيد تأسيسه كان الموقف الداعم الذي اتخذه من محـاولة عسكرية موالية لألمانيا النازية لقلب السلطة في بغـداد في العـام ١٩٤١. وتجدر الاشارة الى أن عفلق اوصى أتباعه البعثيين بدراسة بعض المفكرين الغربيين، ونجد بين ابرز الاسماء التـي خصـها بـالذكر هوستون ستيوارت وتشـامبرلين وفريدريك نيتشـه، وعدد من منظري النـازية الألمان، وعلى رأسهم الفـرد روزنـــبرغ.

لا تتضمن اشتراكية البعث أي حلم عن مجتمع بلا طبقات. وفـي رأي عفلق، أن الوطن العربي واحد لا يجـوز تجزئته الى طبقات. والبديل عن هذا الهدف هو بالضـرورة توسـيع وتـوزيع الملكية الشخصية علـى أكبر عدد ممكن من الملاك الصغار. فالشركات الصغيرة في الصناعة والتجارة والمهن وكذلك في الزراعة هي حجر الأساس لهذه الاشتراكية القائمة على المثل الإسلامية السامية. وشأن الايديولوجيات الأخرى التـي عملت علـى اضفاء طـابع اسلامـي على الاشتراكية، ميز عفلق والبيطار بين اشـتراكيتهم وبـين الماركسية والشيوعية الغربية.

بعد الحـرب العالمية الثانية أضـحـى واضحـا وجود فروق نظـريـة بـين ثلاثـة اتجاهات رئيسية في الجدل الدائـر حول النظام الاقتصادي القـائم على أساس الإسلام. الاتجاه الأول حاول أن يسبغ علـى الاشـتراكية صفة شرعية من خـلال التدليل على أفـكارها بالاستشهاد بنصـوص القـــرآن والـتراث العـربي، وتسميتها بالاشتراكية الإسلامية. الاتجاه الثاني، وأغلب انصاره هم من المنتمين الى جماعة الاخوان المسلمين، شجب امكانية تضمين المقولات الاشتراكية في السياسة، وعمل لتحقيق الهدف بتفضـيل اقتصـاد السـوق الحـرة مطعّمة ببعض الاجـراءات الاجتماعية المقتبسة من دولة الرفاه الرأسمالية. والإتجاه الثالث كان غير معني بـالاشتراكية بالنسبة لما يحاول اجتراحه، الا أنه كان يسعى الى تـأسـيس مذهـب اقتصـادي خـاص منبثق من الشـريعـة الإسـلاميـة.

وقد حمي وطيس الجدل حول موضوع «الإسلام والاشتراكية» ثانية عندما انتهج جمال عبد الناصر في مصر خطا جديدا في ١٩٥٧ اسماه «الاشتراكية الديمقرطية والتعاونية المصرية». وجعل من هذا المفهوم ايديولوجية رسمية لنظام الحكم، ثم قام على أساسه باصدار واجراء أول عملية تأميم واسعة للملكيات الكبيرة في الجمهورية العربية المتحدة، أي مصر وسوريا.

ولقد حدد عبد الناصر شخصيا رؤيته للاشتراكية ووضع لها تعريفا مفاده «ان اشتراكيتنا ترفض كل حكم طبقي. وهي لن تقع تحت سيطرة طبقة معينة. ولن نسمح للرأسمالية أو الاقطاع بالعودة للسيطرة مجددا، لأنها تجسد سيطرة أقلية طبقية أو طبقة واحدة. ولا نقبل أيضا بديكتاتورية البروليتاريا التي يناضل في سبيلها الشيوعيون. ان هدف هذه الاشتراكية هو ازالة الفروق الطبقية الموروثة وليس ازالة الطبقات نفسها، انه نظام اجتماعي يقوم على توافق وتناغم من قوى الشعب العاملة، ويبنى على أساس صيغة التحالف بين قوى الشعب العاملة، وليس على دمجها».

ومن منظور عبد الناصر فإن قوى الشعب العاملة تتألف من طبقة الفلاحين وطبقة العمال وقوى المثقفين الثوريين والجنود والرأسمالية الوطنية التي عنى بها ناصر أصحاب الأعمال والمهن والحرف والشركات الصغيرة. وبحسب مفاهيم ناصر يجب أن تخضع المصارف والصناعات الثقيلة والمتوسطة والتجارة الخارجية لسيطرة الدولة وسلطتها. وان يحصل العمال في القطاع العام على نسبة من الأرباح اضافة للأجور. ويجب أن يؤلف العمال والفلاحون الأكثرية في جميع المؤسسات السياسية والحكومية (٥١ بالمائة على الأقل). وكان عبد الناصر يعتقد بامكانية ظهور نزاع بين الطبقات الا ان هذه النزاعات ليست ذات طابع تناحري.

خفت ضجيج هذا الجدل الفكري والسياسي بعد وفاة عبد الناصر عام ١٩٧٠. وأخفقت المحاولات المبذولة لبناء حزب من صفوة الاشتراكيين، كما خفت حدة الصراع بين الدول التقدمية والدول الرجعية على الصعيد العربي، وزال هذا الصراع نهائيا بعد حرب أكتوبر عام ١٩٧٣ وما تلاها من أزمة نفط حيث ازداد نفوذ الدول العربية المحافظة.

ومع أن حزب البعث لازال متربعا على السلطة في سوريا والعراق منذ ما يزيد على ثلاثين سنة لكن ايديولوجيته فقدت مصداقيتها. ذلك لأن هذين النظامين الحاكمين ظلا على صراع مرير فيما بينهما، برغم ما يطلقانه من شعارات تدعو للقومية العربية والوحدة من جهة، ولأن الحزبين في البلدين تحولا في الواقع الى أداتين تمسك بهما عشيرتان تسيطران على السلطة وتستخدمانها لترسيخ نفوذيهما وحسب.

الإســـــلام والشـــــيوعية

برز اتجاه فكري يؤكد وجود تشابه كبير بين الشيوعية والإسلام من الناحية الايديولوجية. ويبرز ذلك بشكل خاص في المناقشات المتكررة والمستمرة عن الاسلام كعامل وكنظام سياسي بعد انتصار رجال الدين في اسقاط الشاه نظام الشاه في ايـران.

وأشار أصحاب هذا الاتجاه الى وجود عدد من الخصائص المشتركة بين الاثنين مثل التحريم أو الحظر التام على التعامل بالفائدة والربا في القطاعات المالية والإقتصادية، وهو أمر يبدو للوهلة الأولى مثيرا للدهشة. وكذلك الأمر بالنسبة الى نظام التعدد الحزبي والبرلماني على الطريقة الغربية. وهو نظام غريب على الاسلام بنفس مقدار غرابته على الشيوعية. وربما قيل أيضا أن الإسلام نظام توليتاري حاله كحال الشيوعية، بالاستناد الى أن كلا النظامين يدعيان حيازة الحقيقة المطلقة، ويتضمنان توجيهات وأحكاما مطلقة تشمل جميع شؤون الحياة.

وأشار البعض إلى أن الإسلام هو كالشيوعية في نظرته الحدية الى العالم، فهو لايرى فيه سوى معسكرين متضادين يقف أحدهما في مواجهة الآخر، بدون امكانية للتعايش بينهما. أحدهما هو «دار الإسلام» والآخر هو «دار الحرب». وقد لاحظ والتر لاكيور (Walter Laqueur) وهو كاتب غزير الانتاج في أحد كتبه «الشيوعية والقومية في الشرق الأوسط» ما يلي: «ان السلطة الإسلامية التقليدية ترتكز على ثلاثة أركان هي البيروقراطية، والجيش، والمراتبية الدينية. ويبدو في حكم المؤكد ان انتقال هذا النظام الى نظام شيوعي لا يتطلب سوى تغيير الركن الثالث منه وحسب».

لكن رأي لاكير يحتاج لاعادة تمحيص، اذ ربما كان هذا الرأي صحيحا في مرحلة تحول «دار الاسلام» نحو العلمانية. ولكن من الواضح ان منحى التطور خلال السنوات الأخيرة يسير بالاتجاه المعاكس. وعلى هذا باتت الاختلافات الايديولوجية بين الإسلام والشيوعية أكثر وضوحا في ضوء هذا التطور.

وقال البعض ان مفهوم «الله» في الإسلام يجعل فكرة انقسام أعضاء المجتمع الى طبقات مختلفة تصورا مستحيلا. اذ أن الناس في التصور الإسلامي هم عبيد لله بصرف النظر عن أصولهم الإجتماعية أو مراكزهم الحالية في المجتمع. وبالتالي فإن قانون الصراع الطبقي، لا يعتبر امرا طبيعيا او يمكن تخيله داخل الاطار الفكري للاسلام. الا أن نظرة أعمق للآيات القرآنية التي تدور حول مفهوم «الرزق» تبين انها تنطوي على اقرار رباني بالفروق المادية والاجتماعية بين البشر. اذ تتحدث هذه الآيات عن فئات تعطي وتمنح وفئات تأخذ وتتلقى بسبب الحاجة. بل يمكننا ملاحظة وجود آيات قرآنية تمجد الكفاءات وتبرز التباينات بين الناس كسنة من سنن الله في خلقه، وهذا يبدو واضحا في الآية ٢١ من سورة الاسراء «انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض. وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا».

ابرز الاختلافات الجوهرية بين الإسلام والشيوعية يعزى بلا شك على الموقف الشيوعي من الدين. فالنظرية الشيوعية تنكر وجود الله، ووجود النبي بالتالي، انكارا جازما. وفي ذلك ما يكفي لجعلها مناقضة تماما للشهادة، وهي الركن الأول من أركان الإسلام «لا إله الاّ الله محمد رسول الله».

ولقد حددت مؤسسة الأزهر، التي تعتبر مرجعية اسلامية شرعية، بصورة قاطعة في احدى فتاويها «ان التباينات والاختلافات بين الإسلام والشيوعية من الضخامة والاتساع بحيث تجعلهما على طرفي نقيض كالثلج والنار أو كالنور والظلام. ان الشيوعية تعني بلاشك الالحاد، وبالتالي فإن المسلمين الذين يعتنقون مبادئها تنطبق عليهم أحكام الردة، بما في ذلك عقوبة الموت. لأنه لا مكان للشيوعية في الإسلام».

وبصورة اجمالية، تجمع كل الحركات الإسلامية التي تتبنى نوعا من الاشتراكية على أن القرآن الكريم بخاصة والمصادر الإسلامية الأخرى بعامة

هي المنبع الأول لأفكارها وايديولوجياتها. كما تجمع على أن اشتراكيتها بعيدة تماما عن الشيوعية والماركسية اللتين ظهرتا في الغرب.

ان مفهوم الاشتراكية عند الحركات الإسلامية يخفي وراءه عودا من الايديولوجيات السياسية. الا انها تتفق في تميزها الجوهري عن مفهوم الإشتراكية في الغرب. فهي ترفض مثلا قانون الصراع الطبقي وتتبنى بدلا منه «التكافل الإجتماعي» أو «المسؤولية المتبادلة». وهي تنكر أيضا فلسفة المادية التاريخية وتطرح بمقابلها مرجعية التجارب الإسلامية في عصر النبوة والخلافة الراشدة.

وليس في هذه الاشتراكية «الإسلامية» مجال للحلم الشيوعي، وفكرة التطور الى مجتمع بلا طبقات تختفي فيه الملكية الخاصة. بل هناك تصورات بديلة ومختلفة، اذ يعتبر الحرفيون والفلاحون والتجار الصغار ومن شاكلهم الأساس الراسخ للمجتمع الاشتراكي المسلم حيث يسود مبدأ تفتيت الثروة وتوزيعها بواسطة نظام الارث عوضا عن مبدأ القضاء على الملكية الخاصة او الحد منها.

القذافي والنظرية العالمية الثالثة

طرح الزعيم الليبي العقيد معمر القذافي تصوراته عن المجتمع الجديد الذي ينشده من خلال «الكتاب الأخضر» الذي الفه في أواخر السبعينات، وهي تصورات بعيدة عن الإسلام. وفي الوقت الذي تصر وسائل الاعلام في الغرب دائما على دمغ حكم القذافي بختم «الاصولية»، واعتبار جميع خواطره ومقولاته الارتجالية وتصرفاته «اسلامية» ـــ قوانين اسلامية وارهاب اسلامي وقنابل اسلامية، فان الفقهاء في كل العالم الاسلامي يعتبرونه زعيما منحرفا عن منهج الدين القويم، ويجمعون على اعتباره «منشقا» لأنه تجرأ على ادعاء المقدرة على تحديد المنهج الصحيح أكثر منهم.

استغل القذافي على سبيل المثال، الاحتفال بعيد المولد النبوي في عام ١٩٧٨ ليشن حملة شخصية كاسحة ضد الارث السني، ورأى أن وضع «السنة» في مرتبة واحدة مع «القرآن» ماهو الا تجديف وتزييف، وبان الأحاديث المنسوبة للرسول أكثرها مزيف ومختلق.

تنطوي تسمية القذافي لنظريته بـ «الكتاب الأخضر» على محاولة للايحاء بوجود صلة بين الإسلام من ناحية والإشتراكية المناسبة للعالم الثالث كله، وذلك بمحاولة الايماء بطريقة غير مباشرة الى «الكتاب الأحمر» لماو تسي تونغ. وهي محاولة نجد لها أكثر من مثال. فكما أسس ماو الحرس الأحمر في الصين، شكل القذافي الحرس الأخضر لتحقيق ثورته الثقافية. وعلى أي حال فبالرغم من صحة القول بأن «النظرية العالمية الثالثة» تستهدف طرح بديل نظري وتطبيقي لكل من الرأسمالية والشيوعية، الا أن من الخطأ وصف هذه النظرية بالإسلامية. فالكتاب الأخضر خال من أي اشارة الى أن النظام المنشود مبني على تعاليم القرآن الالهية أو على غرار النموذج النبوي. بل هناك أكثر من اشارة على أن هذا النظام نابع من افكار القذافي وحده. و «الجماهيرية» التي يزعم أنه ابتكرها على لا مركزية في ممارسة السلطة وقيادة من اللجان الشعبية، لا تقتصر سيطرتها فقط على المدارس والمساجد والمؤسسات الإعلامية من صحف واذاعة وحسب، بل تتعداها الى الشركات والمصانع أيضا. وقد شجع القذافي العمال للسيطرة على مصانعهم. وألغى الهيئات الدينية بما في ذلك الأوقاف بحجة أن مشروعيتها الإسلامية غير مؤكدة وتكتنفها علامات الاستفهام، وبالتالي فليس لها مكان في ليبيا السائرة نحو الاشتراكية.

ويقول القذافي في نظريته العالمية إنه يناضل من أجل «الاشتراكية الطبيعية»، أي الإشتراكية التي تنبع من الحاجات المشتركة والموحدة لكل البشر. وبموجب ذلك تنحصر الملكية الخاصة في حدود الأشياء الشخصية الأساسية كالمسكن والسيارة وأجر العمل. أما الاحتياجات الأخرى فيجب اشباعها عبر انتاج الشركات الإشتراكية العامة التي تعود ملكيتها الى العاملين فيها.

وفي الوقت الذي ينعت الغرب نظام القذافي بالاصولية، فان العالم الإسلامي فان نظام القذافي يعتبر هرطقة وخروجا على العقيدة الإسلامية. وقد ازدادت الشكوك باسلامية القذافي ونظامه كثيرا عندما تمادى «الولد المجنون» (حسبما نعته الرئيس السادات) حين قام باستبدال التقويم الإسلامي من الهجرة وغيره الى وفاة الرسول.

كما بـدل نسـبة الـزكاة من ٥ر٢ بالمائة الى نسـب متغـيرة واعتـبرها مجـرد اداة في نظـام التـأمين الإجتمـاعي لا ركنـا من أركان الإسلام. وتمـادى أكثر فأكـثر حين صرح أن الحج، وهو الركن الخامس من أركان الإسـلام، ليس فريضـة ملـزمة لـكافة المسـلمين.

الاقتـصاد الإسـلامـي اليوم

أثارت الصحوة الإسلامية مناقشات وسجالات حامية في الأوساط الإسلامية حول السبل والمناهج الكفيلة بإقامة نظام اقتصادي مناسب للمجتمع الإسلامي ولتحقيق هذه الغاية تأسست مراكز دراسات اقتصادية متخصصة في الاقتصاد الاسلامي. ومن المعلوم ان تطبيق هذا هو هدف رسمي في بعض الدول كايران وباكستان وغيرها. بيد أنه لا تلك المناقشات ولا هذه الجهود أثمرت شيئا ملموسا، سوى تأسيس عدد من المصارف والشركات الماليـة الاسـلامية خلال الثمانينات والتي ترتـكز اعمالها على «المضـاربة» و «المشـاركة» و «المرابحـة».

وتعني «المضاربة» باختصار استثمار النقود بالاستناد الى عقود تتضمن الاتفاق على اقتسام الأرباح والخسائر. وهذا الضرب من العقود جائز في الإسلام لأنها تحتوي على عنصر المخاطرة. ويتم هذا، من الناحية العملية، بقيام الفرد بتسليم أمواله الى مصرف «اسلامي» لاستثمارها في مشروعاته دون أن يضمن هذا المصرف أي فائدة محددة أو عائد معين. ولكنه يعده بمقاسمته الأرباح الصافية التي يمكن ان تتحقق، وعليه بالمقابل تحمل عواقب الخسارة اذا ما حدثت. كما أن المصرف يقوم بدوره بإقراض النقود الى من يريد بدون فائدة محددة أو عائد معين مكتفيا بالاتفاق معه على اقتسام الأرباح المفترضة أو تحمل تبعات الخسارة المتوقعة في حال حدوثها أيضا في المشروع. وعلى هذا النحو فإن هذا النظام يحفظ للأطراف الثلاثة حق الملكية الشخصية، وكذلك المبادرة الفردية، والدافع الذاتي للربح من دون انتهاك أحـكام الشريعة الإسـلامية.

أما «المشاركة» فتعني أن المصرف يشتري الحق في الحصول على قسم من الأربـاح المتوقعة من المشروع الذي سيقوم الشخص باقـتراض المـال

لتمويله. عملية تقسيم الأرباح ليست محددة سلفا بنسب مئوية من القرض الذي يقدمه المصرف، ولكن بطريقة أخرى. حيث يتفق الشركاء على نصيب كل منهما بشكل مسبق. ويمكن لـ «المشاركة» أن تتم بصورة أخرى أيضا. وهي قيام الشريك المقترض بشراء حصة الشريك المقرض (المصرف) في المشروع المشترك بصفة تدريجية.

وأما «المرابحة» فهي طريقة تستعمل بشكل خاص في عمليات الاستيراد، اذ يقوم المصرف بشراء البضاعة لحساب عميله ومن ثم يبيعها له بثمن أعلى اتفقا عليه مسبقا.

وتقدم المصارف الإسلامية بالإضافة الى تلك الوظائف الأساسية الخدمات التقليدية التي تقوم بها المصارف الأخرى مثل صرافة العملات الأجنبية، والشيكات السياحية وعمليات التسديد والحسابات الجارية. وهي تقدم هذه الخدمات على أساس العمولة أو تقاضي رسوم محددة عنها. ولا يتعارض ذلك مع الشريعة لأن الرسوم أو العمولة تعتبر تعويضا عن جهود وأعمال أداها المصرف، وهي على هذا دخل لقاء جهد مقابل. وتأسس في عام ١٩٧٧ أول مصرف تنمية اسلامي في المملكة العربية السعودية، وله فروع في الدول الأخرى. ويزيد عدد الدول المشاركة في رأسماله عن ثلاثين دولة اسلامية. ويقوم هذا المصرف بأنشطته على نفس المبادئ والأسس السابقة الخالية من «الفائدة». وقد استطاعت حتى دولة اليمن الديمقراطية ذات النظام الماركسي من الحصول على قرض من هذا المصرف لتمويل مشروع يهدف الى تنمية الريف فيها.

والواقع أن المصارف الإسلامية الكبيرة (مثل مصرف فيصل الإسلامي، ومصرف دبي الإسلامي، ومصرف الكويت للتمويل، ومصرف التقوى الإسلامي) ليست تجسيدا لرغبة سياسية بتطوير نظام اقتصادي اسلامي بقدر ماهي أداة لاستقطاب المدخرات الشعبية ولتلبية حاجات فئة معينة من الزبائن. ولذلك غدت هذه المصارف مجرد وسيلة من وسائل السوق ولا تنطوي على قابلية التطور لتغدو جنينا لنظام اقتصادي اسلامي جديد. وتجدر الاشارة الى ان المملكة العربية السعودية لم يخطر لها أن تحول القطاع المصرفي فيها الى النظام الإسلامي.

ونتيجة لكون المصارف الإسلامية تمارس أعمالها وفقا لمفهوم تقاسم المخاطرة بين المصرف والزبون فانها قد انصرفت عن التزام المشـروعات الكبيرة التي تتطلب وقتا أطول واستعدادا أكبر للمجازفة. وحصرت المصارف الاسلامية مساهماتها في مشروعات قصيرة الأمد وصغيرة وتتسم بالمضاربة في الغالب. وقد أدى هذا بدوره الى إفلاس مؤسسات تمويل اسلامية كثيرة من جـراء انشـغالها في المضاربات بسوق الذهب بنيويورك أو تعرضـها لخسائر فادحة. وكان للأزمة التي اصابت الـ«وول ستريت» في اكتوبر ١٩٨٧ نتائج وخيمة الاثر على مؤسسات التمويل هذه.

بعد الثورة الإسلامية في ايران، نتج عن محاولات ترجمة شعار «أسلمة الاقتصاد» ظهور منهجين متباينين للتحول الى الإقتصاد الإسلامي، يرى أولهما ضرورة تأميم الثروات أولا ثم توزيعها على الجماهير الشعبية الغفيرة. أي على غرار تجارب بناء الإشتراكية في العالم الثالث سابقا.

أما القـوى المحـافظة والتقليديـة، المثـلة بـرجـال الـديـن الكبار والاوسـاط المتنفـذة في الاسـواق الشـعبية «البـسـازارات»، فقد رأت أنه ينبغي تدعيم الملكيـة الشـخصية وحمـايتها واضفاء طابع ديني ومشروع على الحـوافـز الذاتية للربح والتجارة. ولم تستطع الثورة حسم اختياراتها فقد نشـب صراع مسـتمر بين المنهجـين وبين الفريقين اللذين دعماهـما، وتسبب ذلك بالغاء أو تجميد قوانين وقرارات مهمة وذات تأثير حاسم بالنسبة الى المسـتقبل الإقتصـادي.

لقد هيمن الإسلاميون «الايديولوجيون» على البرلمان الإيراني، بينما هيمن رجال السوق الإقتصادية الحرة على «مجلس المراقبة»، وهـو مـجلس يشغله رجال دين أيضا يقومون بمهمة مراجعة كل ما يصدر عن البرلمان من زاوية ملاءمته لأحكام الشريعة الإسلامية ولديهم سلطة الغاء أي قانون يقره النواب. والملاحظ أن كلا الفريقين بذل كل ما يستطيع ليقدم آراءه ومواقفه بحلة شرعية. ومن هنا نجد أن السياسة الراديكالية الأصولية لا تتطابق دائما مع النظرة الاقتصادية الأساسية. فكثير من آيات الله يبدون عقائديين في مجالات الفقـه والعقيـدة، لكنهم يبدون ليبراليين ومتحررين في مجالات الاقتصـاد والأعمـال.

وفي النتيجة كان من شأن ذلك الانقسام والصراع بين الفريقين أن قضى على الآمال بتحويل الاقتصاد الايراني الى اقتصاد اسلامي. لا بل ان هذا جعل المحاولة نفسها ضحلة وسطحية. فحتى جباية الضرائب والزكاة لم يتمكن الايرانيون من اعادة تنظيمها لتتواءم مع نصوص القرآن وروحه. وتبعا لذلك لا يدفع المسيحيون في ايران «الجزية» المذكورة في القرآن. واستمر العمل أيضا بنظام التأمين حتى الآن رغم اطلاق الشعارات المعادية له بحجة مخالفته لمبادئ الاقتصاد الإسلامي، وظل العمل بالفوائد قائما، على الأقل، في التعاقدات مع الشركات الأجنبية.

ومن المفارقات المثيرة في ايران الثورة أنه لا وجود حتى للاصلاح الزراعي الذي انتشر في كل بلاد العالم الثالث بما فيها الإسلامية كنتيجة أولية من نتائج الثورات. ويعزى السبب الى أن الإصلاح الزراعي يضع نظام الأوقاف كله موضع شك قوي، اذ ان الاوقاف تسيطر على جزء كبير من الاراضي ويتم استغلال عوائد هذه الاملاك في تمويل المؤسسات الدينية. وعلى ذلك فإن الاصلاح الزراعي سوف يهدد الاستقلالية الاقتصادية للمساجد والملالي انفسهم. بايجاز نقول إن محاولات خلق نظام اقتصادي نابع من تعاليم القرآن وأحكامه، ماتزال الى اليوم خطبا بلاغية أكثر منها أي شيء واقعي. ولا شك أن اخفاق الثورة الايرانية في انجاز تجربة مهمة على صعيد أسلمة الاقتصاد قد أجبر الكثيرين، ممن حلموا بطريق جديد وثالث يتأسس على قواعد الدين وأحكام الشرع، على التفكير من جديد بذلك الحلم، ومراجعة أفكارهم.

ان تأسيس اقتصاد اسلامي حديث وكفء سيظل معلقا على فرضية ان الذين يباشرون العمل في السوق وقطاعات التجارة والانتاج سيتقيدون طوعا بالمثل والفضائل السامية التي نص القرآن عليها لكن هذا في الواقع مجرد وهم. وحين يستحيل الوصول الى مثل هذه المسالك المثالية فإن النتائج، سواء في الاقتصاد او السياسة، تكون معاكسة تماما للاهداف الاولى: المحاباة والوساطة والسمسرة والفساد والمضاربة. وفي هذا تتساوى كل الأنظمة، بما فيها الاسلام والشيوعية.

الفصل الخامس

آسيا الوسطى: السياسة والإسلام
هل تتكرر "اللعبة الكبرى" مرة أخرى؟

ان التجاهل وعدم الاهتمام اللذين، لسنوات طويلة، ميزا نظرة الغرب الى الإسلام في آسيا الوسطى، تغيرا جذريا في أعقاب انهيار الشيوعية السوفياتية، لتصبحا أشبه ما تكون بهستيريا عاطفية ونفسية. فالغرب يرى المسلمين في تلك المنطقة من وسط آسيا كتلة واحدة متجانسة قوميا وثقافيا وذات قوة سياسية انفجارية عظيمة. وفي الأعوام الأخيرة التي تلت استقلال جمهوريات آسيا الوسطى من سيطرة الاتحاد السوفياتي السابق، تصاعد خطر اندلاع الحروب الدينية في المنطقة الى المقدمة، في ضوء اشتعال القتال بين المسيحيين الأرمن والمسلمين الأذربيجانيين، وتطوره الى حرب مفتوحة. وكذلك انفجار الصراع في طاجيكستان بين القوى الشيوعية القديمة، والمسلمين الأصوليين بدعم من أفغانستان وتطور الحالة الى حرب أهلية مستعرة.

ويتكون لدى المرء انطباع بأن أكثر محاور الانقسام الجدية في اراضي الاتحاد السوفياتي السابق، هي الآن بين الثقافة الأوروبية والثقافة الشرقية. وعلى الرغم من عهد الشيوعية الطويل فإن الصراع الآن هو بين المسيحية والإسلام، الذي يصوّر على أنه ذو قوة حاسمة في دول آسيا الوسطى الجديدة. ويتحدث الدبلوماسيون الروس بنفس اللغة والطريقة اللتين يتحدث بهما سلوبودان ميلوسيفتش أو نظيره الآخر رادوفان كاراديتش. ويخفي ذلك محاولة موسكو التمويه على تورطها في الحرب الأهلية الطاجيكية وتصويرها كعملية دفاع عن المسيحية في مواجهة الأصولية الإسلامية.

وعلى ضوء هذه الخلفية غالبا مايتم طرح طبعة منقحة وجديدة مما كان الكاتب البريطاني روديارد كيبلنغ Rudyard Kipling يسميه في نهاية القرن التاسع عشر بـ «اللعبة الكبرى» حول آسيا الوسطى. واذا كانت اللعبة في عصر كيبلنغ بين روسيا وبريطانيا،

فإن الصراع الحالي يأخذ صبغة دينية داكنة، وسيظهر بالدرجة الأولى بين روسيا من طرف وكل من تركيا وايران وكذلك السعودية بل وكل العالم الإسـلامي من طـرف آخـر.

الإسلام فـي ظـل الشيـوعيـة

الحقيقة ان من التسرع الجنوح الى مثل ذلك الاستنتاج. فتاريخ آسيا الوسطى يتأثر بأربع حملات كبرى مرت عليها. أولها الغزو العربي في القرن الثامن الميـلادي، وثانيهما الإحتـلال المغولي في القرن الرابـع عشر، ثم التوسـع التـدريجي لروسيا القيصريـة في القـرن التـاسـع عشر، واخيرا النظام السوفياتي في القرن العشرين.

ولقد جاء اعتناق الإسلام مع الفتح الأول، وترك آثاره العميقة على كافة أرجاء المنطقة حتى اليوم. ومن خلال الدور العظيم لكل من سمرقند وبخارى، المدينتين اللتين تألقتا في العصور الإسلامية الوسيطة، أصبح وسط آسيا مركزا من المراكز المهمة للحضارة الإسلامية. ولم يذبل هذا الاشعاع الا بعد أن انتصر الشيعة في بلاد فارس وساد المذهب الشيعي في القرن السادس عشر، اذ شكل ذلك حاجزا عازلا على بلاد آسيا الوسطى ذات المذهب السني. وفيما بعد قهر الغزاة المغول، اذ تمكن الإسلام من دحرهم في آسيا الوسطى نظرا لعمق جذوره في اواسط المجتمع، التي ادت بالتالي الى فشل الاستعمار الروسي أيضا في إضعاف الروح الإسلامية. وتبين ايضا أن الإسلام كان أقوى من الايديولوجية الشيوعية التي إدعت بدورها أنها تحتكر الحقيقة والوصفة الجاهزة المتكاملة.

انطلق الشيوعيون في حملتهم ضد الاسلام من اعتقاد مفاده أنه كما تم تحطيم المسيحية يمكن ايضا القضاء على الاسلام وذلك بتقويض المؤسسات والمعابد وكافة البنيات التحتية. ولكنهم في الواقع عجزوا عن ملاحظة أن المذهب السني الذي يسود معظم تلك البلاد، لا يستند، كما هو حال الدين المسيحي، على مراكز دينية ثقافية معينة وتنظيم اكليريكي هرمي، وانما هو على عكس ذلك، يعبر عن ذاته من خلال التضامن الجماعي والمشاركة دون الاعتماد على تنظيم كهنوتي هرمي.

كان في الامبراطورية الروسية في عام ١٩١٧، أكثر من ثلاثين ألف مسجد وخمسة وأربعين ألف رجل دين (٤٥٠٠٠ ملا). وشن الشيوعيون حملتهم على الإسلام فأغلقوا المحاكم الشرعية والمدارس الدينية، وفي عام ١٩٢٨ جاء الدور على المساجد فقاموا اما بهدمها واما بتحويلها الى مبان مدنية، الأمر الذي أدى الى اتلاف تراث ثقافي وخاصة في الفن المعماري لا يقدر بثمن. وحتى عام ١٩٤٢ كان لا يزال في تلك البلاد ١٣٠٠ مسجد يؤدي وظيفته. وقد تقلص هذا العدد خلال حكم خروتشوف، فعندما جاء عهد غورباتشيف، الذي أطلق البيريسترويكا، لم يكن هناك في دولة تضم خامس أكبر كتلة من المسلمين في العالم سوى أقل من ٣٠٠ مسجد. لقد كان هناك مسجد واحد لكل ٧٠٠ شخص من سكان آسيا الوسطى في العام ١٩١٧، أما في منتصف الثمانينات فأصبح هناك مسجد لكل ١٥٠ الف شخص. وكان هناك ٦٠٠ معهد تعليم ديني قبل الثورة الشيوعية، الا انها ازيلت وتقلصت الى اثنين فقط بعد تطبيق الشيوعية. وفي مدينة بخارى وحدها كان هناك قبل الحكم السوفياتي ٣٦٠ مسجدا و ١١٣ مدرسة قرآنية. أما بعد قيام ذلك الحكم فلم يبق سوى ثلاثة مساجد ومدرسة واحدة.

اضحت المؤسسات الدينية «الرسمية» ابان العهد الشيوعي نوعا من مؤسسات المخابرات والشرطة السرية الدينية. اذ كانت مهمتها تنحصر في السيطرة على النشاطات والحياة الدينية لصالح الحزب الحاكم، وفي انتقاء رجال الدين لتوجيه النشاطات المحدودة في المساجد القليلة. فمثلا كانت ادارة الافتاء في طشقند تشرف على المدارس الدينية وتصدر نشرة بعنوان «مسلمو الشرق السوفياتي» ليس لها وظيفة سوى الترويج والدعاية وكانت تطبع بعدة لغات (الانكليزية والفرنسية والفارسية والأوزبكية) وكان الهدف من هذه السياسات هو تكوين واعداد مواطنين سوفييت مخلصين من الوسط الإسلامي حتى يمكن الاستعانة بهم وارسالهم في مهمات خارج البلاد، لعرض صورة زاهية عن الاتحاد السوفياتي كدولة متسامحة دينيا يجب الاصغاء اليها عندما يتعلق الامر بالقضايا الاسلامية البارزة. لقد كانت الغاية بعبارة أخرى، ضمان ولاء المسلمين في داخل الدولة للنظام الشيوعي وتقديم الاتحاد السوفياتي كصديق مخلص وحليف قوي للدول الإسلامية في الخارج.

بلغ عدد الذين كان يتم اعتبارهم مسلمين في الاتحاد السوفياتي آنذاك نحو ٦٠ مليون نسـمة. وينتمي هـؤلاء الى شـعوب وجمـاعـات مـختلفـة عـرقيا، يزيد عـددهـا على ثـلاثـين مجموعة على حدود تتارستان. تنتشر في الغـالب وبصورة مركزة في أواسط آسيا وقفقاسيا والمناطق المحيطة بوسط الفولغا. ولم يفرق ذلك التعداد بين المؤمنين الملتزمين وغير الملتزمين من المسلمين. واستبعدت كليا العلاقة الصارمة التي تربط مفهوم «المسلم» بالـدين كما هو الحـال في بقـية العـالم الإسـلامي. لقد أصبح مفهـوم «المسـلم» يعتمد على العناصر التاريخية والثقافية والحضارية لا على العناصر والشـروط الدينيـة.

اضطر الإسلام، خلال الظروف الصعبة التي مرت بها الأديان إبان العهد الشيوعي، للتعبير عن ذاته تعبيرا ثقافيا بالدرجة الأولى وضمن النطاق العام المتاح والمسموح به. ويصدق هذا بشكل خاص على الحياة اليومية والعائلية. وعلى الرغم من عشرات الأعوام تحت السيطرة الشيوعية، ظل الزواج المختلط بين امرأة مسلمة ورجل غير مسلم محرما. وحتى حالات الزواج بين رجل مسلم وامرأة غير مسلمة لم تقع الا بشكل استثنائي ونادر. وفي أكثر الأحيان كانت مراسم الزواج وطقوسه تعقد بحضور (الملا) وتقوم العائلات بترتيب الاحتفالات والأفراح وفقا لنظام التقاليد السائد في تلك المنطقة منذ قديم الزمان. فكانت الخطوبة تعقد بين العروسين قبل بلوغهما سن البلوغ من خلال الأهل وبهدف تعزيز وتقوية الأواصر العشائرية والقبلية. وفي اوزبكستان تشارك المحلة أو الحارة بأسرها في الحياة الأسرية. ولإزال الختان للذكور معمولا به بنسبة مائة في المائة، ويجري وسط احتفالات ومظاهر اجتماعية كبيرة. وحتى مراسم دفن الموتى حافظت على تقاليدها الإسلامية. وظلت الأعياد الإسلامية، كعيد الفطر والأضحى والمولد النبوي مرعية بين مسلمي تلك البلاد. ولان السلطة حظرت مظاهر أخرى للايمان بالإسلام، كعملية جمع الزكاة وتوزيعها وكذلك الحج الى الأراضي المقدسة في مكة والمدينة المنورة، فإن المسلمين هناك عملوا على الاستعاضة عن هذين الركنين الرئيسيين من أركان الإسلام الخمسة باتخاذ مظاهر شبيهة أو بديلة كزيارة أضرحة الأولياء والأئمة.

ويبدو ان النظام الشيوعي السوفياتي لم يحارب هذا النوع من «الإسلام الثقافي» نظرا لعدم أهميته بنظرهم. ولكن التديّن والايمان كان بالنسبة للنظام خرافات بائدة يجب محاربتها دون هوادة. وفي كل الأحوال، عجز خبراء الأديان السوفيات في تلك الحقبة عن ادراك عدم أهمية اجابات المسلمين في آسيا الوسطى عن الأسئلة المباشرة التي كانت توجه اليهم عن مدى ايمانهم بالقول أنهم لا يصنفون أنفسهم في خانة المؤمنين. اذ على الرغم من أن المسلمين في تلك المنطقة هم من أتباع المذهب السني الا أنهم في تلك الظروف القاسية طبقوا مبدأ «التقية» المعروف عند أتباع المذهب الشيعي والذي يسمح للمسلم في أن يخفي اعتقاده وايمانه في قلبه ويتحدث بغير ما في نفسه عند الحاجة والضرورة.

الإسلام في آسيا الوسطى اليوم

تشهد دول آسيا الوسطى حاليا مرحلة انتعاش ديني عقب سنوات الاضطهاد الطويلة. ومن بين كافة الأديان، فإن ظاهرة التدين عند المسلمين تنمو بوتيرة أقوى وأسرع منها عند أي شعب أو ديانة في البلاد التي كانت تضمها الامبراطورية التي اندثرت. ويستوي في هذه الظاهرة أبناء الطبقات الإجتماعية كافة ومن كل الأعمار. وتم بين عامي ١٩٨٩ و ١٩٩١ بناء أو اعادة فتح أكثر من خمسة الاف مسجد وسبع مدارس دينية. وهذه الأنشطة مجرد دليل واحد على الحيوية التي يمتاز بها الإسلام «السري» الذي عاش بعيدا عن عيون السلطة الشيوعية وجنبا الى جنب مع الإسلام «الرسمي».

وثمة أدلة وفيرة أكثر بيانا. اذ حين رأت الحكومات المسيطرة انها بدأت تفقد سلطتها على مجريات بلادها السياسية والإقتصادية والثقافية في جمهوريات آسيا الوسطى بسبب انتمائها للماضي. وتعاظم قوة التيارات الإسلامية، لم تجد بدأ من الاعراب عن انحيازها الى جانب هذه التيارات رغبة في المحافظة على سلطاتها. فشرع الحزب الشيوعي في أوزبكستان – وحتى قبل أن يقوم بعملية استبدال اسمه الى الحزب الإشتراكي – بوضع خطة واسعة لإنشاء مساجد جديدة. وسمحت الحكومة في عام ١٩٨٩، للمرة الأولى في تاريخها، لشخصين بالسفر الى مكة لأداء مناسك الحج. وفي عام

١٩٩١ تطور هذا العدد البسيط الى ١٢٠٠ حاج. حتى في قازاخستان، وهي بلاد لم يضرب فيها الإسلام جذوره بعمق مثل البلاد المجاورة من آسيا الوسطى، يمكننا رؤية المساجد وقد تضاعف عددها ثلاث مرات خلال فترة وجيزة. وسمحت الحكومة بنشر طبعة محلية من القرآن تضم الترجمة الرسمية وبجانبها النص العربي الأصلي. واضحى الإسلام، بالنسبة الى السياسيين المحليين ورجال الحكم الغابر، الوسيلة الملائمة لاعادة تأهيل أنفسهم سياسيا واداة تطهرهم من ماضيهم الشيوعي وتميزهم عن الثقافة السلافية وتمنحهم هوية سياسية جديدة.

لكن هؤلاء السياسيين يواجهون اليوم مهمة يبدو مستحيلا عليهم انجازها، تتلخص في أنه يتعين عليهم محاولة بناء جسور على طرفي الهوة التي تفصل «اسلام أجهزة المخابرات» الذي استندوا اليه في حكمهم من جانب، والإسلام السري الذي ظل في مأمن من تسلط الدولة السوفياتية من جانب مقابل. على ان هذه الجهود لن تكون سهلة وقد لا يحالفها النجاح. ذلك لأن هناك جماعات وظواهر متعددة وراء مصطلح «الإسلام السري» أو «الإسلام المتواري». ان مايوجد بين هذه الجماعات هو رغبة مزدوجة بين التوق للمحافظة على هوية المجتمع الإسلامية وعلى التقاليد وأنماط الحياة الإسلامية، وبين التطلع للتخلص من الروس الذين يعتبرونهم مستعمرين ومحتلين لا بل كفارا وملحدين أيضا.

ولكن، وكما هو الحال في الدول الأخرى من العالم الإسلامي، لا يبدو الإسلام في وسط آسيا موحدا. فلكل منطقة من المناطق تاريخها الديني الخاص الذي طبعها بطابع يختلف عن البقية الباقية. فالإسلام عند القازاخيين والقرغيزيين والتركمان، وهم من البدو الرحّل، يتسم بالسطحية والهشاشة. بينما هو عند الأوزبكيين والطاجيكيين، وكلاهما من الأقوام العريقة ذات الحضارات الزراعية، أكثر عمقا وأصالة. وهذا بدوره يختلف كثيرا عن الإسلام الذي ينتشر أكثر فأكثر في منطقة القوقاز.

هناك على ذلك اشكال متعددة للإسلام وهي تتراوح بين التيارات الاصلاحية وبين تيارات سلفية تطالب بالعودة الى ينابيع الدين الصافية. بين الاتجاهات الصوفية والاتجاهات الاكاديمية وبين الأشكال المختلفة للإسلام

«الشعبي». وبالرغم من كل شيء ثمة قاسم مشترك بين الجميع، وهو هذه الصحوة الجديدة على الرغم من ان كل تيار له نقطة انبثاق خاصة به.

لقد ترك العهد الشيوعي، على الرغم من كل شيء، بصمات قوية على المجتمع. اذ عاش الإسلام عقودا طويلة بشكل سري ومعزول عن بقية العالم الإسلامي. وكان هذا هو الإسلام المتاح للمؤمنين. ولذلك ليس هناك الآن نزعات تجديدية وثقافية معاصرة في اسلام ذلك الجزء من العالم. أما في الشطر الأوروپي من الاتحاد السوڤياتي، فقد تكونت صورة الإسلام بتأثير من الدعاية الشيوعية المعادية، فجاءت مشوهة وتسببت باثارة هلع جنوني ازاءه في الأوساط الشعبية والرسمية. في الواقع أن عودة شعوب آسيا الوسطى الى ثقافاتهم الأصيلة ودينهم بعد تحررهم من الشيوعية، هو امر بسيط ومفهوم. فإن الصحوة الإسلامية في تلك الأوساط (الروسية) تفسر بطريقة متناهية في السطحية، وتقترن على ان هذه غالبا ماتصور كمظهر للاصولية والتطرف. وغالبا مايتم المطابقة بين الصحوة الاسلامية الثقافية هذه وبين «الثورة الاسلامية».

تجسدت هذه الهستيريا وسوء الفهم بشكل واضح عندما انفرط عقد الدولة السوڤياتية واستقلت الجمهوريات وتنادى زعماؤها لتأسيس شراكة من نوع جديد (مايسمى بصيغة ٩ + ١) على اثر الانقلاب العسكري الفاشل في اغسطس ١٩٩١. فقد اشار المتحفظون على صيغة الشراكة الجديدة (رابطة الجمهوريات المستقلة) الى أن ستا من الجمهوريات التسع ذات هوية اسلامية. ودللت الجمهوريات التي تحفظت على الشراكة الى احتمال غلبة الجانب الإسلامي على الاتحاد الجديد كله. وضربوا الأمثلة بما أسموه الديناميكية الديمغرافية في دول آسيا الوسطى وما تنطوي عليه من مخاطر ومخاوف. وقد استفحلت هذه الشكوك والهواجس تجاه الإسلام حين ساد اعتقاد آخر في أوساط القوى المعادية للسامية والقوى القومية الروسية المتطرفة وغيرهم من القوى المعادية للغرب والديمقراطية ان التحالف مع المسلمين هو الضمان الوحيد لصيانة دور الاتحاد السوڤياتي كدولة عظمى. وعلى هذه الخلفية وجد الداعون الى تحديث روسيا انفسهم في مواجهة حلف غير مقدس بين مختلف القوى الاصولية والمتطرفة.

ان تقييم قوة الأصوليين الإسلاميين في آسيا الوسطى عملية غير يسيرة أبدا على الباحث. ولكن لا شك ان هناك قوى ومجموعات تؤمن باستحالة الفصل بين الإسلام والسياسة. ومن هؤلاء جماعة في تترستان تدعى «صفاء الإسلام» أي الإسلام النقي. وجماعة الإسلام الوهابي في آسيا الوسطى والتي يجري الحديث عنها في كل مرة عند الحديث عن انتشار الأصولية في المنطقة. والوهابية كما هو معلوم مرتبطة بالأسرة السعودية، وهي تتشبث بنقاوة الدين الاسلامي وصفائه الأصلي وترفض كل بدعة وتأويل من اي طرف كان. ومن المستعبد ان تكون السعودية هي الداعم المباشر لهذه المجموعات في آسيا الوسطى، على الرغم من ان هذا قد يكون صحيحا بالنسبة لمجموعات صغيرة في طاجكستان واوزباكستان وخصوصا في منطقة وادي فرغانة، وهي مجموعات تطلق على نفسها ايضا صفة الوهابية. واذا ماكان هناك اي تأثير خارجي على الجماعة في آسيا الوسطى فإنه بالأحرى تأثير من «المجاهدين» الافغان. ويدعو هؤلاء الى تطبيق الشريعة في الحكم والادارة والسياسة واقامة نظام اجتماعي اسلامي محض ومحاربة كل محاولة للتحديث أو للاستعارة من الأنظمة الإجتماعية الغربية، سواء كانت شيوعية أم غير شيوعية، لأن هذه كلها وسواها أنظمة الحادية. وهذه المجموعات تعتبر ممثلي الإسلام الحكومي في دول المنطقة «ملالي شيوعيين». ويؤكد الوهابيون أيضا على وحدة العالم الإسلامي باعتباره «أمة» واحدة دون العالم. وهم يتطلعون الى تحقيق تلك الغاية من خلال اعادة احياء نظام الخلافة.

ليس هناك سوى تخمينات حول مدى قوة هذه المجموعات الاصولية وحول اعداد مناصريها. الا أن من الممكن هنا الإشارة الى بعض ما تتسم به الحركات الوهابية:

- هناك شخص واحد فقط في الغالب يقود هذه الجماعات وبجانبه «مجلس شورى» يساعده من خلال اشراف كل عضو من أعضائه على قطاع معين من الأنشطة.
- تتراوح أعمار زعماء هذه المجموعات بين ٢٥ و ٤٥ سنة فقط، كما تتراوح أعمار أنصارهم واتباعهم بين ١٦ و ٢٥ سنة فقط.

- أعادت هذه المجموعات العمل بفريضة الزكاة، أحد أركان الإسلام الخمسة، وعملت على جمعها، ونظمت استخدامها وانفاقها في مجالات اجتماعية وأنشطة تسمى «العدالة الإسلامية». وعلى هذا النحو فإن المساجد والمؤسسات التي يسيطرون عليها تتحول الى مؤسسات تعمل من أجل تحقيق الرفاه الاجتماعي.
- لهم ارتباطـات وصلات وثيقـة بالحركات الأصولية خارج بلادهم، وبشكل خاص مع المجاهدين الأفغان، كما سبق أن أشرنا.

يضم عالم «الإسلام السري» اشخاصا ذوي ثقافة اسلامية محدودة مع معرفة ضئيلة بعلوم القرآن والسنة، لكنه الى جانب ذلك يضم مجموعات منظمة تنظيما محكما باطار الاخوة الصوفية. ومن المعتقد أن العضو الجديد حين ينتسب الى هذه المنظمات يخضع بعد أن يعبر مراسم العضوية الأولية لهيمنة دائمة من شيخه أو سيده. ونتيجة لذلك فالواحد منهم يصبح بحسب مصطلحات القاموس الصوفي «جثة بين ايدي المبلسم». ويظل طوال العمر يسير وفقا لتوجيهات وطقوس جبرية معقدة يفرضها عليه أسياده في التنظيم أو الطريقة. ان تنظيمات الاخوة الصوفية مبنية بناء هرميا، ويسودها نظام داخلي صارم. ويختلف دور هذه التنظيمات في آسيا الوسطى باختلاف الجمهوريات. اذ ان دورهم في أوزبكستان وطاجيكستان كان محدودا وبدون اثر. أما في قرغيزيا وتركمانستان وأجزاء من كازاخستان والقوقاز فيمكن القول بثقة أنهم يلعبون دور رأس الحربة في المعارضة الأصولية للأنظمة الشيوعية. ومع أنهم لم يعلنوا ابدا الجهاد المقدس على الشيوعية ولم يعلنوا برنامجا سياسيا محددا، إلا ان تنظيمهم الهرمي الفعال يؤهلهم لجمع وضم المعارضين السياسيين تحت الشعارات الدينية.

في فترة من الفترات راجت أنباء عن قيام المملكة العربية السعودية بارسال أعـداد كبيرة من الفقهاء، وتمويل عدة مشروعات دينية. ولكن من غـير المعقول تحميل هذه الأنباء مالا تحتمل، والادعاء أن احتمال تصدير النظام الاجتماعي السعودي أصبح خطرا داهما يقف على أبواب المنطقة، خصوصا اذا اخذنا بالاعتبار أن الوهابيين المحليـين يعتبرون السعوديين منحرفـين دينيـا وأخـلاقيـا.

لاشك إن التأثير الخارجي يلعب دورا محدود الأهمية في انتشار الأصولية بالمقارنة مع تأثير المشاكل التي خلقها وخلفها النظام الشيوعي. وعلى سبيل المثال يمكن الاشارة الى احادية المحصول (القطن) في المنطقة. والفروق الكبيرة بين مستويات المعيشة في القرى والمدن، وارتفاع معدلات البطالة وحالة الفراغ الايديولوجي العام ومانتج عنه من احساس بالضياع بعد تهاوى النظام.

لقد أدى عدم ارتباط واهتمام الناس بالسياسة والتأثير الضعيف لسياسة الانفتاح التي قادها غورباتشيف في النصف الثاني من الثمانينات وأسماها «غلاسنوست» أو الشفافية في بلاد آسيا الوسطى الى عجز القوى الشعبية عن استثمار تلك التحولات للتعبير عن سخطها تعبيرا سياسيا. وهذا هو السبب الذي مهد الطريق للمعارضة الأصولية الدينية لتتقدم الصفوف. وعلى ضوء هذه الخلفية بات بامكان حزب حديث النشأة مثل حزب الاحياء الإسلامي (I.P.V) الذي تأسس عام ١٩٩٠ ممثلا اوحدا لكافة المعارضة. ويعتبر هذا الحزب نفسه كحزب اتحادي، وتتكون قيادته من شخصيات مسلمة من القوقاز. الا أن الحزب وسع نطاق نشاطه الى آسيا الوسطى، وخاصة في طاجيكستان واوزبكستان، وأصبح له وجود كثيف في وادي فرغانة كما هو شأن المنظمات الوهابية، كما استطاع أن ينظم صفوفه على مستوى الجمهوريات. ولقد واجه الحزب في هذا السياق مقاومة ضارية من القيادات المحلية في كلا الجمهوريتين. وعلى الرغم من ان هذا حزب الاحياء الإسلامي حصل على ترخيص رسمي من موسكو الا ان نشاطه محظور في كل من دوشانبيه وطشقند عاصمتي طاجيكستان وأوزبكستان. ولقد حدث انفجار في الشهر الاول من العام ١٩٩١ في القاعة التي كان الحزب يعقد فيها مؤتمره المحلي في طشقند.

دعا الحزب في نداء الى مسلمي الاتحاد السوڤياتي يحضهم على الاهتمام بالسياسة و ممارستها قولا وعملا، لأنه بدون المشاركة في الحياة السياسية فلن يستطيعوا «استعادة موقعهم المشرف في الحياة الإجتماعية». ويطمح هذا الحزب على ذلك لأن يصبح الاطار المؤسسي والسياسي للدفاع عن الإسلام والكفاح ضد القوى المعادية له والقيام بنشر مبادئه السياسية.

ولكن يتوجب على الحزب ايضا ان يشغل نفسه بالقضايا الاقتصادية حتى يستطيع تقديم برامج اصلاح اقتصادية ذات منحى يحرص على سلامة البيئة.

ويمكن وصف حزب الإحياء الإسلامي هذا بأنه جبهة تمثل تيارات اسلامية عديدة. وعلى سبيل المثال فإن مؤسس حزب الوحدة (Birlik) العلماني في أوزبكستان كان احد مؤسسي حزب الإحياء المذكور.

وعلى ضوء ماسبق يمكننا استخلاص نتيجة رئيسية هي أن الشروط والعوامل المبدئية التي كانت الباعث المحرك وراء انتشار ظاهرة الأصولية الإسلامية في المناطق الأخرى من العالم الإسلامي موجودة ايضا وبكثافة في آسيا الوسطى، وان هناك قوى تريد استثمار هذه الحالة. لكن ومن ناحية ثانية يجب القول أنه مازالت المسافة طويلة جدا بين تلك الحالة الهلامية وبين تبلورها في حركة دينية واسعة وقوية تستهدف انشاء دولة اسلامية تمتد من تترستان عند ضفاف الفولغا غربا الى قرغيزيا وطاجيكستان عند حدود الصين شرقا وأفغانستان وايران شرقا وجنوبا. لا بل إن العكس هو الأمر الملموس في الواقع. فقد أصرت قازاخستان على الانفصال عن مجلس الافتاء الموحد، الذي كان يتخذ من طشقند مركزا له لعموم المنطقة، وانشاء دار افتاء قومية خاصة بها.

وهذا دليل قاطع على أن الإسلام في آسيا الوسطى سيتجزأ تبعا للانقسامات الوطنية ولن يتطور في منحى اتحادي شامل. وفي هذه المنطقة التي لا تتمتع شعوبها بأي خبرات تذكر في ادارة دولها الوطنية، فمن السابق لأوانه تحديد الخيارات التي ستنتهجها اقليميا أو عالميا. لأن عملية البحث والمراجعة مازالت مستمرة وهي تتطلب وقتا غير قصير، اذ إن الكيانات التي أوجدها ستالين في هذه المنطقة تفتقر لهويات وطنية أصيلة. وحتى الآن مازالت هوية الانتماء الى القبيلة أقوى من الهوية القومية التي يفترض أن تجسدها دولة مثل قازاخستان أو دولة مثل اوزبكستان. ولقد اضطر قادة الحزب الشيوعي، وكذلك زعماء الحكومات الجديدة التي ظهرت بعد الاستقلال، للارتكاز على دعم أبناء عشائرهم وقبائلهم لأن الاواصر القبلية اقوى من العلاقات والارتباطات الحزبية.

ان مانشهده اليوم هو على الأغلب عملية تسوية حسابات بين «اسلام المخابرات» والإسلام الذي اضطر في السابق للاختفاء والتحرك سرا في أوساط المؤمنين. وليس هناك ثمة شك في نتيجة هذا الصراع. الا أن هذا لا يعني أن مستقبل آسيا الوسطى التوحيدي والمركزي قد تحددت معالمه.

وكما أشرنا سابقا، فإن الإسلام، الذي عاش سرا في ضمائر المؤمنين وسلوكياتهم، يتألف بدوره من اتجاهات ومذاهب متعددة. ويجب أن نتوقع نشوب معارك عنيفة بين هذه الاتجاهات والمذاهب بعد أن ينتصر أولا على الإسلام الذي فرضته السلطة السابقة. ولن يكون سهلا على هذه الاتجاهات المتباينة الاتفاق على طريق واحد للمستقبل من دون صراع عنيف. واذكر اني عندما كنت في مارس ١٩٩٢ أتحدث مع طلبة أشهر مدرسة قرآنية في آسيا الوسطى، وهي مدرسة الامام البخاري في طشقند، أذكر كيف التمعت عيون الطلبة وهم يخبرونني عن نواياهم البطش بالوهابيين الملحدين عندما تواتيهم الفرصة لذلك.

كيف سوف ينتهي هذا الصراع المرتقب اذا؟ هل ينتهي بانتصار القوى الأصولية أم أن آسيا الوسطى ستختار طريقا علمانيا يؤكد على قيم الإسلام الثقافية أكثر مما يؤكد على الجوانب الدينية والعبادية الصرف؟ ان الاجابة على هذا السؤال تتوقف في النهاية على التطور الاقتصادي. وكما هو الحال في كل المجتمعات الاسلامية فإن تهميش قطاعات واسعة من المجتمع والضغط عليها اجتماعيا وثقافيا، خلق تربة خصبة لنمو الحركات الأصولية المتطرفة. وعلى هذا فإن المسؤولية يمكن القاؤها وبسهولة على عاتق سياسة العصرنة والتحديث التي فرضت على البلاد من الخارج. ويجدر بالملاحظة ان نظرة الشعوب في آسيا الوسطى الى الأقليات الأوروپية التي تعيش بينها، تقارب نظرة شعوب آسيا وافريقيا الى المستعمرين والمستوطنين البيض في المرحلة التي انتشرت فيها حركات التحرر الوطني من أجل التخلص من الاستعمار. وبلا أي مبالغة، فإن الأصوليين هنا بمقدورهم أن يجدوا في تحركاتهم للتخلص من الاستعمار الروسي وبقاياه من المستوطنين رسالة جذابة تتقبلها الجماهير الغفيرة وتؤدي الى فوضى شاملة وصراعات مفتوحة مع الأقليات غير المسلمة في المنطقة.

دور الأطـــــراف الخـــارجيـــة

روســــــيا:

لم يكن هناك خلال الحقبة الشيوعية منطقة أخرى تمّ ربطها بشكل شامل الى عجلات استراتيجية التنمية الاقتصادية والخطط ذات الاتجاه الاحادي التي كانت الدولة السوفياتية تفرضها، كما كان الحال في منطقة آسيا الوسطى. وقد فرضت تلك الخطط أن يكون القطن هو العمود الفقري لاقتصاديات شعوب هذه الدول، واستمر ذلك بالطبع حتى الآن. أما بالنسبة لتركمانستان، فقد كان الغاز الطبيعي هو المادة الوحيدة التي يقوم عليها الاقتصاد الوطني، إذ ان ثلث اجمالي انتاج المنطقة يأتي من القطن. وكل بنيات الاقتصاد التحتية أملتها وفرضتها متطلبات صناعة القطن واحتياجاتها. ومع حلول الثمانينات ظهرت نتائج ذلك الاستغلال الاخرق للتربة والمياه على الانتاج الاحادي حيث تدهورت كمية ونوعية انتاج القطن الى حد كوارثي. ان معالجة هذا الوضع الخطير واعادة تنظيم الانتاج يحتاج موارد مالية ضخمة غير متوفرة من داخل المنطقة ذاتها.

كان نصف ايراد ميزانيات جمهوريات آسيا الوسطى عام ١٩٩٠ يأتي من موسكو على صورة دعم اقتصادي مركزي. وكانت السلع الاستهلاكية والحاجيات الصناعية كلها تأتي من الشمال. وقد أدى الاضطراب الذي أصاب ذلك النظام الى حالة نقص وعجز غير عادية وخطيرة، في الوقت الذي ادى فيه الاستقلال الجديد الى ترقب الناس للحصول على حياة أفضل.

أن أزمات البيئة تؤدي أيضا الى زيادة تعزيز الازمات الاجتماعية والاقتصادية. فقد ادى الاعتماد المتزايد على بحيرة آرال لسقاية حقول القطن الواسعة الى جفاف تلك البحيرة والى كارثة بيئية. لقد خسرت آرال خلال ٣ عقود فقط ٦٠ بالمائة من ثروتها المائية. اما الاضطرابات العرقية التي اشتعلت بين المجموعات الاسلامية المختلفة في وادي فرغانة ومدينة اوش القرغيزية فلقد كانت تتمحور حول حق استغلال الاراضي الخصبة التي مازالت متوفرة هناك.

ان جمهوريات آسيا الوسطى «اسيرة» في منطقة الروبل الروسي وهي عاجزة على ذلك عن عزل نفسها عن تبعات الاصلاح الاقتصادي في روسيا.

اذ ان علاج «الصدمة» في روسيا ينتقل بالعدوى الى تلك الجمهوريات وينعكس على استقرارها الاجتماعي. ويكفي ان نذكر هنا ان الارتفاع الحاد في الاسعار في شتاء ١٩٩١ - ١٩٩٢ ادى الى اضطرابات شديدة في كل من اوزبكستان وقرغيزيا.

ان نزوح «العبيد» الذين كانوا بمثابة العمود الفقري لاقتصاديات المناطق الأكثر تطورا في وسط آسيا عمق من الازمة الاقتصادية. كما يمكن ان تؤدي التوترات في ارجاء آسيا الوسطى الى نزوح المزيد من الروس مما يهدد بخطر فلتان الامور من عقالها. اذ سيؤدي نزوح مزيد من الروس عن هذه المناطق مع تصاعد النزعات الاصولية الاسلامية، الى تعزيز الاتجاهات القومية والشوفينية للروس انفسهم الى درجة تؤثر على التطور في مختلف الدول المجاورة بما فيها دول البلطيق. وضمن اطار هذا التحليل فإن الأزمات في آسيا الوسطى يمكن ان تؤدي الى آثار ونتائج غير مباشرة على السويد ايضا.

ويمكن للاضطرابات ذات المنشأ الاجتماعي أو الديني أو القومي أن تؤثر ايضا على المسلمين في روسيا نفسها. وتلعب تترستان التي تقع في قلب روسيا الأوروبية، دورا جوهريا في استقرار وتماسك الدولة الروسية الفيدرالية. ومن الملحوظ الآن أن السلطات التترية تسعى الى بناء علاقات سياسية واقتصادية مع دول آسيا الوسطى الاسلامية.

وهكذا فإن من مصلحة روسيا المحافظة على استقرار المنطقة وبقاء الأوضاع السياسية القائمة على حالها. وعليه فانها تحاول في سياستها تجاه حكومات آسيا الوسطى تحسين العلاقات الثنائية والمشتركة مع جميع الدول المجاورة في ذلك «الفضاء القريب». وما اتفاقية الأمن الجماعي التي أبرمت في طشقند عام ١٩٩٢ بين حكومات روسيا وأرمينيا وقرغيزيا وقازاخستان واوزبكستان وطاجيكستان الاّ مثال على هذه المحاولات الدؤوبة.

ويمكن القول ان لروسيا ثلاث مصالح رئيسية في آسيا الوسطى هي:

- أولا، ابقاء المنطقة في فلك مصالح روسيا العسكرية والسياسية
- ثانيا، الحيلولة دون النزاعات والصراعات العرقية المفتوحة كوسيلة للمحافظة على الحدود القائمة حاليا بين جمهوريات المنطقة

- ثالثا، الحيلولة دون انتشار التيارات القومية أو الإسلامية الراديكالية داخل الأراضي الروسية

وفي اطار هذه السياسة تحتل جمهورية قازاخستان دورا مركزيا لعدد من الأسباب. اذ يعيش على أرضها أكبر جالية روسية في آسيا الوسطى، ولها حدود مشتركة مع روسيا، وبذلك تكون هذه الجمهورية الخط الفاصل بين روسيا وبقية آسيا الوسطى برمتها. ومن مصالح موسكو أن يرأس الجمهوريات الاسيوية رؤساء متسلطون من بقايا العناصر الشيوعية القديمة يدينون بالولاء لروسيا، والمثال الواضح لهذا الصنف من القادة هو الرئيس نور سلطان نزار باييف في جمهورية قازاخستان والرئيس اسلام كريموف في جمهورية أوزبكستان، وذلك لأن أية سياسية قومية أو اسلامية قوية أكثر من اللازم يمكن ان تؤدي الى اختلال التوازنات العرقية الهشة داخل المنطقة وربما الى اندلاع حروب بين هذه الدول.

تـــــــركـيـا

على الرغم من أن روسيا هي القوة الاقليمية التي تفرض نفوذها على آسيا الوسطى، الا أن هناك الآن، وللمرة الأولى منذ التوسع القيصري في هذه المنطقة خلال القرن التاسع عشر، من يتحدى هذا النفوذ بقوة. إنه النفوذ التركي من جديد. وهذا التحدي يشكل مصدرا للتنافس والصراعات المحتملة، سواء بين القوة التقليدية المسيطرة أي روسيا، وبين القوى الدولية المنافسة، أو بين هذه القوى بعضها بعضا.

اذا اقتصرت نظرتنا على المستوى السطحي للمشهد ربما نتوصل الى الاستنتاج أن معظم الأوراق الرابحة في «اللعبة الكبرى» تتجمع في حيازة تركيا. فالشعوب في آسيا الوسطى هي بغالبيتها الساحقة من أصول عرقية تركية. وهي تتبع مذهب أهل السنة من الناحية الدينية. أما الشعب الطاجيكي فهو الشعب الوحيد الذي يشذ عن هذه القاعدة، ولكن بصورة جزئية . فالطاجيكيون ينتمون الى الجذور الفارسية ولغتهم القومية هي الفارسية، الا أنهم من اتباع المذهب السني، عكس السواد الأعظم من سكان ايران وقادتها الذين هم على المذهب الشيعي.

ولكن يجب ان لاننسى انه لم يكن هناك يوما اتحاد سياسي ربط بين آسيا الوسطى وتركيا. وان الامبراطورية العثمانية لم تكن مؤسسة على رابطة الاصل التركي عرقيا. وفضلا على ذلك فإن آسيا الوسطى كانت تاريخيا اقرب الى الثقافة الفارسية منها الى التركية. ولم تبذل تركيا مبادرات سياسية ترمي الى اعادة تأسيس تركيا العظمى على اسس القومية الطورانية. وليس هناك الآن سوى احاديث عامة عن ضرورة التعاون لاعادة احياء التراث اللغوي المشترك ولنشر نسخة مغايرة للاسلام عن النسخة التي تدعو لها ايران، سواء بالنسبة للمذهب الشيعي او السني.

وليس هناك الآن سوى مجموعات تركية صغيرة تدعو الى اعادة احياء الطورانية. اذ أن هذه الفكرة تصطدم بالفلسفة أو الايديولوجية التي أرساها مصطفى كمال أتاتورك مؤسس الجمهورية التركية المعاصرة. وكان هذا قد رفض في عام ١٩٢٠ رفضا قاطعا الدعوة للطورانية الشاملة كفكرة سياسية لأنها ستصرف نظر الأتراك واهتمامهم بعيدا عن المشاكل الحقيقية التي تواجه تركيا. ولذلك كانت تلك الدعوة في رأيه ستشتت جهود الشعب التركي وتبدد كل طاقاته بعيدا عن الميدان الأصلي وستعود بأضرار فادحة على البلاد بنفس المقدار الذي أصاب الامبراطورية العثمانية غداة الحرب العالمية الأولى.

ان مبادئ أتاتورك مازالت توجه السياسة التركية تجاه منطقة آسيا الوسطى حتى يومنا هذا. وترمي هذه السياسة الى تقديم تجربة المجتمع التركي كنموذج للنظام العلماني الحديث في بلاد ذات هوية اسلامية الى الجارات اللاتي حصلن على استقلالهن من الاتحاد السوفياتي بغية مساعدتهن على اختيار نفس المنهج للتكيف مع العالم وضرورات التقدم والإصلاح. ولذلك تقوم أنقرة بمساعدة هذه الدول وامدادها بالخبرات والبرامج التعليمية والمواد التجارية والاستهلاكية. وتزخر هذه الدول حاليا بالمقاولين ورجال الأعمال الأتراك. وقد أبرمت بين الجانبين اتفاقيات كثيرة في ميادين التكوين والاعداد والتدريب واعداد الكوادر وتستقبل المعاهد والجامعات التركية أفواجا متتالية من طلبة هذه الدول وأبنائها للدراسة والتعليم. ووعدت أنقرة هذه الدول بتقديم مليار دولار على شكل اعتمادات

لشراء سلع وبضائع من انتاج المصانع التركية. الا أن التجربة العملية أظهرت عجز تركيا فعليا عن القيام بدور المنقذ لهذه الدول بسبب ضعف امكاناتها الإقتصادية والمالية. غير أن الدور التركي هو في المحصلة النهائية دور ايجابي ويسهم في خلق الاستقرار. وتلعب الجغرافيا ايضا دورا في الحد من التطلعات التركية. ذلك لأن جمهورية ارمينيا تقوم كحجر عثرة بين الاناضول والجمهوريات الاسلامية في القفقاس وآسيا الوسطى.

تكثف تركيا جهودها ومساعيها لمساعدة تلك الدول عبر توسيع أنشطة المواصلات الجوية عبر شركة طيرانها الوطنية والمصارف التجارية ودعم المبادلات الإقتصـــادية. والأهم من كل ذلك، تسعى تركيا الى بث برامج تلفزيونية موجهة عبر المحطات الفضائية بهدف احياء وتنمية التأثير الثقافي والقومي لها بحيث يمتد من حدود الصين الى البلقان. على هذا النحو ربما تمكنت «الطـــورانيـــة» من القيام بنفس الـدور الذي تقوم به الرابطة «الفرانكفونية» بالنسبة لفرنسا في الدول التي تنطق باللغة الفرنسية. وهو دور ثقافي ولغوي أكثر منه دور سياسـي.

ومن المعروف أن الأولوية المطلقة لتركيا في سياستها الخارجية تتمثل في طموح الانضمام الى الاتحاد الأوروپي. وبالتأكيد فإن زعماء أنقرة لا يريدون خسارة هذا الأمل من جراء سعيهم الى اقامة تجمع اقليمي في وسط آسيا له صفة اسلامية. على هذا يصعب علينا توقع أي مساعي جدّية تركية تهدف الى الاتحاد مع أربعين مليون مسلم من الناطقين بالتركية في دول آسيا الوسطى في اطار دولة طورانية واحدة. ولكن هذا الطموح يمكن ان يظهر جديا اذا أوصد الاتحاد الأوروپي أبوابه بشكل قاطع في وجه تركيا، وفي حال صعود قوة ذات صبغة اسلامية الى سدة الحكم في تركيا وتكون قادرة ان تطيح بالنظام العلماني القائم حاليا.

أما الآن فتبذل أنقرة جهودا كيّ تقنع الاتحاد الأوروپي بأنها تتبع سياسات متشابهة ازاء دول الاتحاد السوڤياتي السابق. وفي الوقت ذاته بأنها تواجه مسؤولية خاصة تجاه الدول الناطقة بالتركية وهي تحويلها الى دول أكثر «أوروپية»، ذلك لا توددا للاتحاد الأوروپي فحسب، بل ايضا لأنها حريصة على تحاشي أي سياسة من شأنها استفزاز موسـكو.

لايران حدود مشتركة طولها ٢٠٠٠ كم مع جمهورية تركمانستان. وترتبط ايران مع بقية دول آسيا الوسطى بعلاقات ووشائج قوية تتشابك فيها الأبعاد التاريخية والعوامل الثقافية والمصالح الإقتصادية. ويجدر بالذكر أن مدنا وحواضر كبيرة في المنطقة التي تنطق شعوبها الآن بالتركية كانت في الماضي مراكز تقليدية عريقة للآداب والفنون الفارسية، مثل سمرقند وبخارى ومرو وجيفا وبلخ. وبالإضافة الى الطاجيكيين هناك كثير من الأوزبكيين يشدهم تراث لغوي مشترك الى جيرانهم الفرس. إن قسما كبيرا من سكان بخارى وسمرقند وبعض مدن اوزبكستان الرئيسية يتكلمون الفارسية برغم أنهم ينتمون الى القوميات التركية عرقيا.

لقد راهنت طهران الى النهاية على الزعيم السوفياتي الأخير جورباتشوف وعلى بقاء الاتحاد السوفياتي موحدا. ويرجع هذا الى أن طهران فضلت مصالحها القومية السياسية كدولة على مصالحها الدينية كثورة، برغم كل الخطابات والبلاغة المتأججة بالعنف والثورية.

كان الخوف الأكـبر الذي ينتاب طهران يصدر من احتمال تحول «الشيطان الأكبر»، أي الولايات المتحدة الأمريكية، الى القوة العظمى الوحيدة التي تفرض نفوذها على آسيا الوسطى والشرق الأوسط معا. ولذلك كانت ايران تأمل بأن تظل موسكو محافظة على وجودها وسلطتها في وسط آسيا. وظلت سياسة ايران في هذا الشطر من العالم، كما كانت في ظل حكم الشاه السابق، تتركز على تجميد الوضع على طول حدودها الشمالية والشرقية لكي يتسنى لها الاهتمام بالأوضاع في الجهتين الغربية والجنوبية، حيث تكمن بؤرة اهتماماتها ومصالحها: في الخليج الفارسي، ثم الشرق الأوسط.

لذا انطوى الموقف الناشئ عن انهيار الامبراطورية السوفياتية ثم زوالها على مخاطر كبيرة أكثر مما انطوى على فرص ومكاسب بالنسبة لطهران. إذ انتعشت التيارات القومية في دول وسط آسيا المستقلة حديثا، ووجدت ايران نفسها مطوقة بنطاق ديمغرافي سواده الأعظم يتحدث بالتركية يمتد من الشمال الغربي وحتى الشمال الشرقي، وكان هذا مقلقا خصوصا بظل امكانية ان يجذب هذا النطاق اليه الأقليات التركمانية والأذربيجانية التي

تدخل في اطار الكيان الإيراني. ان مثل هذا الاحتمال يبعث أشد المخاوف في نفوس الإيرانيين لأنه قد يحرك ويحرض المشاعر القومية عند التسعة ملايين أذربيجاني الخاضعين لسلطة طهران للانفصال عنها والالتحاق بأقربائهم عبر الجهة المقابلة من الحدود والذين لا يزيد عددهم هناك عن نصف عددهم في ايران.

من البديهي اذا، أن تتمثل مصلحة ايران في توفير قدر من الصداقة والدفء في علاقاتها مع الدول التي تحدها من الشمال. لهذا ستعتمد خلال السنوات القادمة سياسة مرنة هدفها زيادة نفوذها وعلاقاتها مع تلك الدول من خلال الدبلوماسية الإقتصادية أولا، وتقديم نفسها كدولة اسلامية ثانيا. الا أنه من الخطأ تماما الإعتقاد أن البواعث العميقة وراء سياسة ايران في هذه البقعة هو دعم الفئات أو التيارات الأصولية الإسلامية. ولا توجد أية قرائن على احتمال أن تحاول ايران اذكاء المشاعر الدينية أو التعاون مع التيارات الأصولية لكي تحقق لنفسها موقعا مسيطرا في تلك البلاد، وهذا على الأقل لان الدوائر السياسية في طهران تعلم جيدا أن شعوب وسط آسيا، بما فيها تلك التي تتحدث الفارسية مثل الطاجيك، تنتمي مذهبيا الى أهل السنة لا الشيعة. وان القادة والمثقفين المحليين في تلك الدول على عداء شديد مع الأفكار الاصولية، وهو مايجعل ايران واعية تماما لاحتمال اخفاق أية محاولات لفرض النفوذ عبر الوسائل الدينية فضلا عن عقم أية محاولات لتصدير ثورتها الإسلامية حتى ولو على المدى البعيد. الى جانب ذلك، يعي زعماء ايران أيضا أن أي محاولة لتشجيع أو دعم الإسلام الثوري العنيف الذي يستخدم السلاح للوصول الى أهدافه في ذلك المحيط الآسيوي الأوسط ستكون نتائجه وخيمة على جهود الدبلوماسية الإيرانية لتخفيف العزلة الدولية المفروضة عليها ولتطوير علاقاتها مع الدول الغربية.

كل هذه الأسباب تتيح فهم المفارقة الكبيرة المتمثلة في دعم طهران للحكومات الشيوعية السابقة. بل إنه حتى في طاجيكستان حيث يبلغ النفوذ الإيراني أعلى درجاته، بمقابل تضاؤل قياسي في قوة النظام الشيوعي القائم، وجهت السياسة الإيرانية جهودها بصورة متوازنة بين الحكام الشيوعيين والملالي المعارضين.

ان استراتيجية طهران دفاعية بشكل كامل لأنها ترمي الى منع انتشار الروح القومية العرقية عبر الحدود من الشمال الى الجنوب والحيلولة دون استحواذ تركيا على هذه المنطقة. ان موقع ايران الجغرافي في صالحها ايضا اذ انها الطريق الرئيسية التي تصل بين دول آسيا الوسطى والبحر. ولابد لهذه الدول أن تعتمد على ايران للوصول الى العالم الخارجي وارسال منتجاتها واستيراد احتياجاتها. وتزداد أهمية ايران في هذا المجال بالنسبة لجاراتها الشماليات في حال ماعصفت الاضطرابات بروسيا. وهذا الاحتمال وارد كما يصح في المستقبل القريب ايضا. وكذلك هو الحال اذا ما استمرت الفوضى الدموية في أفغانستان. وتعرض ايران على جاراتها الفرص الملائمة للخروج من العزلة الجغرافية المفروضة عليها، وكذلك من حالة الاعتماد القسرية على روسيا. وتجدر الإشارة أيضا الى أن ميناء بندر عباس الإيراني على الخليج والمحيط الهندي يعمل بأدنى من طاقته، وتبذل ايران جهودها من أجل مضاعفة أهميته ونشاطاته بالنسبة للتجارة الدولية من والى آسيا الوسطى. ومن النافل الإشارة الى أن بإمكان ايران أيضا اشباع احتياجات جاراتها الشماليات من كل أصناف الوقود والزيوت التي ترغب في الحصول عليها.

ويمكننا أخيرا تلخيص العوامل التي تتمحور حولها السياسة الايرانية في آسيا الوسطى بما يلي:

- الخوف من انتقال عدوى النزاعات العرقية في آسيا الوسطى الى داخل ايران لأنها لن تؤثر فقط على الأقليتين التركمانية والأذربيجانية، اللتين تتحدثان التركية، بل قد تنتقل أيضا الى أقليات ايرانية أخرى كالأكراد والبلوش.
- ليس بمقدور طهران تشتيت جهودها وامكانياتها بين جبهتين استراتيجيتين مختلفتين ومتباعدتين في نفس الوقت. فبالرغم من أن «التحدي العربي» قد تقلص بعد حرب الخليج، الا أنها لا تستطيع التوفيق بين الاهتمام الأول لسياستها الخارجية، وهو تعزيز مركزها كقوة اقليمية مسيطرة في الخليج، وبين طموحاتها التوسعية في آسيا الوسطى.

- لا مصلحة لايران في اضطراب الأوضاع بالقرب من حدودها الشمالية بل على العكس أن من مصلحتها البحث عن دور لها من خلال تمتين عرى التعاون الإقتصادي مع جاراتها هناك بواسطة تجمع اقتصادي اقليمي يضم الدول المطلة على بحر قزوين (ايران. أذربيجان. روسيا. كازاخستان. تركمانستان).

على هذا فإن مصلحة ايران تكمن في تجميد الأوضاع السياسية في تلك المنطقة على ماهي عليه الآن. وقد كشفت عن هذه المصلحة حين توسطت في الصراع الذي نشب بين أذربيجان وأرمينيا، من أجل تسويته وانهائه بالطرق السلمية. ان السياسة الايرانية لا ترمي الى تصدير النسخة الايرانية من الإسلام ولكن الى تعزيز ونشر الثقافة الفارسية. وتشابه اهدافها في هذا المجال ماترمي اليه «الفرانكوفونية» من ناحية نشر الثقافة الفرنسية.

أما اذا اعتبرنا انهيار دول آسيا الوسطى الحالية وتفككها مصيرا محتوما في المستقبل، فإن ايران ستحاول ـ على الأرجح ـ تكوين كتلة اقليمية جديدة تتألف من العناصر المرتبطة بالثقافة الفارسية والتي توجد اليوم بشكل رئيسي في طاجيكستان وتركمانستان. وربما تستفيد ايران من مرور أنابيب الغاز والنفط لتلك الدول عبر أراضيها مما يجعل دول آسيا اكثر اعتمادا عليها.

أفغانستان

ربما كان أعظم الأخطار التي تهدد استقرار آسيا الوسطى يأتي من جهة طالما تم اهمالها وتجاهلها عند البحث في هذا الموضوع. وهذه الجهة هي أفغانستان.

إن التطور الذي ستسلكه الحالة الأفغانية يستبطن أخطارا حقيقية على الدول المجاورة وربما جذبها الى التورط المباشر في أتونه. ونحن لا نبني ذلك على مجرد وجود حدود مشتركة بين أفغانستان وكل من جمهوريات تركمانستان وأوزبكستان وطاجيكستان، بل على حقيقة أكثر أهمية وهي أن بين سكان أفغانستان أكثر من مليون أوزبكي وما يقارب أربعة ملايين طاجيكي، أي

ضعف العدد الذي تضمه دولة طاجيكستان نفسها. ونظرا لأن الحدود بين أفغانستان والاتحاد السوفياتي السابق مفتوحة الآن، فإن كافة الأحداث في افغانستان تؤثر على الأوضاع وتتفاعل مع أحداث الجهة المقابلة.

من هنا فإن سقوط النظام الشيوعي في أفغانستان وتبني سياسة ذات اتجاهات عرقية في كابول، وبشكل خاص استئثار الباتان بالسلطة ورفضهم اقتسامها مع الأقليات والجماعات الأخرى، ستؤثر على الدول المجاورة في آسيا الوسطى بدرجات وأشكال مختلفة. اذ أن الحكام الذين يسيطرون على السلطة في اوزبكستان وتركمانستان وطاجكستان ذوي خلفيات شيوعية، مثلهم مثل حاكم أفغانستان السابق، الشيوعي نجيب الله، الذي تحول الى قومي قبيل سقوطه. ومع أن سقوط نجيب الله لم يفض حتى الآن الى تساقط قطع الدومينو في المنطقة، غير أن انتصار «المجاهدين» واستيلائهم على كابول قد شكل مصدر الهام بالنسبة للمعارضات الإسلامية في طاجيكستان. كما أن انتصار الإسلام على الشيوعية في افغانستان مايزال يشكل دعما قويا للذين يأملون أن تكون أيام الشيوعيين المتبقية في السلطة في آسيا الوسطى معدودة. على أنه ليس هناك سوى فئات محدودة تتبنى حلم خلق اتحاد سياسي بين الأوزبكيين والطاجيكيين على جانبي الحدود الحالية.

ففي طاجيكستان تأسس قبل مدة قصيرة تجمع سياسي أطلق على نفسه اسم «اريانا العظمى». وينظر القوميون في طاجيكستان الى مدينتي فايز أباد وقندوز في الشمال الشرقي من أفغانستان كما ينظرون الى مدنهم تماما. ولذلك لا يمكننا استبعاد أن يحول القائد الطاجيكي الأفغاني مسعود، نظره ذات يوم الى الشمال اذا ما قرر الانسحاب من الصراع الدائر حاليا للسيطرة على كابول وترك الأمر لغريمه الباتاني غلب الدين حكمتيار.

ان الحالة في افغانستان حاليا، مائعة الى حد يجعل من المستحيل على المحلل التوصل الى أي استنتاجات أكيدة تتعلق بالمستقبل. الا أنه وبالرغم من ذلك يمكننا الإشارة الى احتمال وقوع احد السيناريوهين التاليين. الأول سيناريو ايجابي وهو يتوقع احتمال تشكيل نوع من الحكومة القومية الائتلافية في كابول. وفي هذه الحالة فإن السياسة الداخلية في كابول سوف تقارب الوضع الذي كان سائدا قبيل الغزو السوفياتي، حين كانت الحكومة تراعي

التوازنات القبلية والعرقية المختلفة للسكان الا أن سلطتها الفعلية على سير الأحداث والشؤون المحلية كانت ضعيفة ومحدودة. وفي حال تحقق هذا السيناريو فإن أفغانستان ستلعب دورا حيويا في نطاقها الإقليمي باعتبارها دولة مركزية لطرق المواصلات وحركة التجارة، ولاسيما للدول الثلاث تركمانستان وأوزبكستان وطاجيكستان. والثاني سيناريو سلبي ولكنه أقوى احتمالا. ويتوقع هذا السيناريو أن الأوضاع المائعة في أفغانستان حاليا ستتدهور أكثر حتى تتحول الى حالة تذكرنا بحالة لبنان في غمرة الحرب الأهلية، مع طغيان أشد للطابع الديني والعرقي. وفي هذه الحالة سيتحتم على زعماء الدول الثلاث المذكورة ايلاء اهتمام أكبر لمصائر الأقليات الأوزبكية والطاجيكية في أفغانستان مدفوعين الى ذلك بضغوط من داخل بلدانهم.

ومن المحتمل في هذا السيناريو أن تغدو الدول الثلاث بمثابة قواعد ارتكازية للأقليات الأفغانية تستخدمها للانطلاق نحو ساحة القتال الرئيسية. وتتعاظم تبعا لذلك احتمالات تورط الدول الثلاث بشكل تدريجي في الحرب الأفغانية الموحلة. ومع ذلك يجب التنويه الى أن احتمال أن يبادر «المجاهدون» الأفغان الى شن حرب دينية مقدسة ضد بقايا الشيوعيين في دول الاتحاد السوفياتي السابق أمر مستبعد، إذ أنه باستثناء طموح القائد الأفغاني أحمد شاه مسعود لا توجد أية مؤشرات تدعم هذا الاحتمال. ومن الواضح أن غلب الدين حكمتيار، الذي تكلم كثيرا عن الجهاد والحرب المقدسة ضد الشيوعيين، قد نقل مركز الثقل في استراتيجيته من الإسلام الى «القومية الباتانية».

الصين

لاشك أن الصين ينتابها القلق من جراء اليقظة القومية في آسيا الوسطى نظرا لأن هذا قد ينعكس سلبا على إقليم شينجيان الذي يتمتع فيه المسلمون بالحكم الذاتي. وقد تهدد هذه الانعكاسات وحدة الصين وسيادتها الإقليمية الكاملة. وتشترك الصين بحدودها مع ثلاث دول من دول آسيا الوسطى الإسلامية هي كازاخستان وطاجيكستان وقرغيزيا. وفي اقليم شينجيان تبلغ نسبة المسلمين الى اجمالي سكانه ٦٠ بالمائة، أي حوالي ٨٫٥ مليون نسمة من مجموع ١٥ مليون نسمة. وجميع هؤلاء المسلمون يتكلمون التركية لكنهم

من جماعات عرقية متعددة. فهناك ٢ر٧ مليون نسمة ينتمون الى شعب الايغور ومليون نسمة من الكازاخيين وحوالي ١٤٠ الف نسمة من القرغيز. ويتشارك هؤلاء بالديانة والقيم الثقافية النابعة من الإسلام، وهم مثل جيرانهم في كازاخستان وقرغيزيا التي يوجد فيها أيضا أقلية من الايغور الصينيين. ان الخصائص المشتركة التي تجمع هؤلاء الأقوام أقوى من تلك التي تجمعهم مع الشعب الصيني. وهذا مايبرر تخوف الصينيين من انبعاث التيارات الوطنية والقومية والإسلامية في أوساط شعوب آسيا الوسطى، لاحتمال ان تبعث هذه حياة جديدة في أوصال التيارات الانفصالية الكامنة في شينجيان، وهي تيارات قديمة يعود تاريخها لاكثر من مائة سنة. علما ان شينجيان كانت قد أعلنت الانفصال وقيام جمهورية تركستان الشرقية مرتين خلال هذا القرن. الأولى في عام ١٩٣٣ والثانية في عام ١٩٤٩. وهناك منظمة ناشطة تدعى «الحزب الإسلامي لتركستان الشرقية» تعمل بسرية. وكان عام ١٩٩٠ قد شهد انتفاضة انفصالية قصيرة، لكنها قمعت بأسلوب دموي عنيف ودفعت السلطات الصينية المركزية الى زيادة التدابير الأمنية في هذا الاقليم. ويمكن للميول الثورية هنا أن تنتشر في أقاليم أخرى من وسط آسيا ولاسيما التبت. وقد اعترف المسؤولون الصينيون في اقليم شينجيان بصراحة بوجود خطر انفصالي حقيقي كما اعترفوا بوجود حالة عدم استقرار في الاقليم اثر انهيار الاتحاد السوفياتي وظهور دول مستقلة في وسط آسيا.

وفي يوليو عام ١٩٩٢ اجتمع مندوبو دول وسط آسيا في عاصمة جمهورية قرغيزيا مع قادة (حزب ايغورستان الحرة) الذي يمثل معظم سكان اقليم تركستان الشرقية. وهذا مجرد نموذج من التطورات التي ترهبها الصين. ومن أجل احباط مثل هذا التطور عمل زعماء الصين منذ ذلك الوقت من أجل تطوير علاقاتهم التجارية مع جمهوريات آسيا الوسطى لتوازن بذلك ازدياد التأثير التركي - الإسلامي. وتم في هذا الاطار وضع مشاريع ضخمة نفذها الصينيون مثل ربط خطوط السكك الحديدية في كازاخستان بشبكة الخطوط في الصين. وهذا المشروع يوفر لدول آسيا الوسطى، التي تعاني من اختناق جغرافي مرير، طرقا بديلة لنقل صادراتها ووارداتها. فضلا عن أن آسيا الوسطى تمثل في حد ذاتها سوقا ذات جاذبية كبيرة للصناعات الصينية.

وفي النهاية، نلاحظ باختصار أن السياسة الصينية في هذه المنطقة ذات اتجاه ايجابي، فهي تهدف الى تثبيت الاستقرار والحيلولة دون التصدع على جانبي الحدود.

الهند والپاكستان

انعكس ظهور الجمهوريات المستقلة في آسيا الوسطى على مرآة التنافس بين الهند والپاكستان. وقد كانت علاقات الپاكستان مع آسيا الوسطى محكومة في الماضي بالمصالح المتضاربة بين العلاقة مع الاتحاد السوڤياتي والعلاقة مع اذنابه في افغانستان. أما بعد انهيار الاتحاد السوڤياتي، فقد وجدت اسلام آباد أمامها فرصة لفتح صفحات جديدة مع دول هذه المنطقة ذات الهوية الإسلامية. وعملت الپاكستان على فتح قنوات اتصال سياسية واقتصادية مع هذه الدول، وتزامن هذا التوجه مع سياستها الجديدة في أفغانستان بعد عام ١٩٩٢ حيث قلصت دعمها لحركات «المجاهدين» الأفغان تقليصا ملموسا، الأمر الذي أرضى رغبات الدول الجديدة في المنطقة وهدأ من روعها. والى جانب هذا التطور السياسي مثلت العلاقات مع الپاكستان بالنسبة للجمهوريات المعنية فرصا تجارية واقتصادية ممتازة. اذ توفر الپاكستان طرق مواصلات مباشرة وقريبة تربط دول آسيا الوسطى بميناء كراتشي على المحيط الهندي مرورا بكابول. ويفترض هذا بدوره تحقيق تسوية نهائية بين الأطراف المتصارعة في أفغانستان مما يتطلب مساهمة ايجابية من اسلام آباد. ويمكن القول من الناحية المقابلة إن جهود باكستان لتحقيق التقارب مع وسط آسيا يستهدف بناء علاقات ذات خصوصية تستند الى الدعائم القوية المشتركة كالدين والثقافة والمصالح الإقتصادية. وعلى هذه الدعائم تتطلع الپاكستان الى كسب حلفاء اقليميين جدد.

أما بالنسبة للهند، فإن هدفها في وسط آسيا هو بالضرورة منع الپاكستان من تحقيق ذلك التحالف الإقليمي ـ الإسلامي الذي قد يؤدي الى أضرار جسيمة بالمصالح الهندية. ان احتمال دعوة دول آسيا الوسطى الى الانضمام الى منظمة التعاون الإقتصادي (التي تضم الپاكستان وايران وتركيا)، هو مثال على مخاوف الهند من تكوين اطر اقليمية واسعة

يتم استثنائها منها. كما ان نيودلهي تشعر بالقلق من احتمال انتقال دول آسيا الوسطى الى دعم غريمتها في النزاع المزمن بينهما حول كشمير. وتخشى أن يجد الانفصاليون الكشميريون المسلمون، وبقية الأقليات المسلمة في الهند، والتي يربو عددها على ١٢٠ مليون نسمة، في الدول المذكورة مدافعين عن حقوقهم وداعمين لمطالبهم.

يزخر وسط آسيا الجديدة، على هذا النحو بمجموعة كبيرة من المتاعب للهند، وهي تتذكر بأسى أن علاقاتها الوثيقة سابقا مع الاتحاد السوڤياتي قد انتهت وفقدت مكانتها الرفيعة عند زعماء الجمهوريات الآسيوية المسلمة. ولذلك يتعين على دوائر نيودلهي الدبلوماسية التحرك من أجل الحيلولة دون أخطر سيناريو تخشاه، وهو ظهور كتلة دول اقليمية مناوئة لها وتؤازر جاراتها الإسلامية، مثل الباكستان وبنغلاديش وأفغانستان وايران، على حسابها. لذلك فإن الأولوية في الهند الآن هي للعمل على خلق علاقات طبيعية طيبة مع دول وسط آسيا وتدعيم الاستقرار فيها، أي تعزيز وجود الأنظمة الحالية، أو على الأقل الحيلولة دون ان تكون الأنظمة الجديدة التي تحل محلها مختلفة عن الحكومات العلمانية على النمط التركي.

اسـرائيل

ربما بدا غريبا للوهلة الأولى، ايراد اسرائيل في سلسلة الدول التي تتحرك في فضاء آسيا الوسطى، نظرا لبعدها الجغرافي. غير أن اسرائيل في الواقع لم تكتف فقط بتأسيس علاقات دبلوماسية وتجارية مع تلك الدول عقب استقلالها وبسرعة قياسية، بل انها نجحت في تمتين العلاقات معها من خلال عروضها السخية لتقديم مساعدات اقتصادية وتقنية وايفاد خبراء وخاصة في المجالات الزراعية. وتتركز المشاريع الإسرائيلية في أوزبكستان، على سبيل المثال، على حل المشاكل التي تولدت من سياسة المحصول الاحادي خلال عهد الاتحاد السوڤياتي.

من الممكن عقد مقارنة بين السياسة الإسرائيلية حاليا والتوجهات التي صاغها رئيس الوزراء الإسرائيلي الأول بن غوريون والتي يطلق عليها «استراتيجية المحيط الخارجي». وتتخلص تلك الاستراتيجية باقامة

عــلاقــات ديبلومــاسـية مع دول العالم البعيدة عن نطاق منطقة الصراع العــربي ـ الإســرائيلي.

ان معظم الدوافع التي تحرك اسرائيل في اتجاه آسيا الوسطى الآن هي مساعي اسرائيل الحثيثة للحد من محاولات ايران الرامية للحصول على مواطئ قدم لها في تلك المنطقة. الى جانب اعتقاد المسؤولين الإسرائيليين أن مساهمة بلادهم في التنمية الإقتصادية الإيجابية هناك سيساعد في التحكم بظاهرة الأصولية الإسلامية على الصعيد العالمي. الا أن ما يقلق الحكومة الإسرائيلية في الدرجة الأولى ويدفعها الى تكثيف جهودها الدبلوماسية في وسط آسيا، باعتبارها ضرورة أمنية لابد منها، هو خوفها من محاولة دول مثل ايران وليبيا الحصول على تقنيات أسلحة نووية أو كيميائية. وهذا الأمر يمكن ان يحدث بصورة مباشرة من دول آسيا الوسطى نتيجة حاجتها الماسة للأموال والعملات الأجنبية، أو بصورة غير مباشرة، أي عبر اغراء خبراء وعلماء من تلك الدول للعمل لديها في مجالات تصنيع الأسلحة، وخاصة من جمهورية كازاخســتان.

النمور الآســــيوية – المثل الأعلى للديمقراطية

تمكنت جمهوريات آسيا الوسطى من تطوير علاقاتها بسرعة أيضا مع دول شرق آسيا ذات القوة الإقتصادية العملاقة، مثل تايوان وكوريا الجنوبية وسنغافورة. وهذه الدول ذات أنظمة اجتماعية تطابق التصورات التي تؤمن بها النخبة المحلية عن الديمقراطية المثلى، حيث هناك حكومة قوية واقتصاد سوق يقوم بوظائفه ويفي بالاحتياجات. لقد ساعد على ذلك وجود أقليات من الكوريين في كل من كازاخستان وأوزبكستان وقرغيزيا يزيد عددها على ثلاثمائة ألف كان ستالين قد أكرههم على الهجرة من اقليم اوسوري في الشرق الأقصى خلال سنوات حكمه. ومع الزمن أصبح وجودهم عامل جذب للاستثمارات من كوريا الجنوبية. وفي قرغيزيا الآن مصانع كورية لإنتاج أجهزة التلفزيون والأفران الالكترونية. وفي آلما آتا، حيث تتركز الأقلية الكورية في أوزبكستان وحيث بلغ الوجود الكوري الجنوبي الإقتصادي حدا ملحــوظــا وملمــوســا.

ان كل ماسبق يقودنا الى النتيجة المنطقية بأننا لا نقف اليوم على مشارف مرحلة تشبه مرحلة «اللعبة الكبرى» في القرن الماضي. بل نلاحظ أن جميع دول وحكومات آسيا الوسطى، والأطراف الإقليمية الأخرى الفاعلة في المنطقة، من روسيا الى ايران ومن تركيا الى الهند والصين، لها جميعا مصلحة واحدة تتمثل في الحفاظ على الأوضاع الراهنة بدون تغيير. أما الأخطار التي تتربص بالاستقرار فهي أخطار محلية وداخلية بالدرجة الأولى. ان العامل الأكثر أهمية والذي سيحسم خيارات المستقبل واتجاهات التطور هو الميراث السوڤياتي الثقيل وكيفية معالجة الأزمات والمشكلات الإجتماعية والإقتصادية المتفاقمة التي ولدها هذا الارث.

دور أوروپـــــا

بعد انهيار الاتحاد السوڤياتي سارعت منظمة «مؤتمر الأمن والتعاون الأوروپي» (O.E.S.C.) الى قبول دول آسيا الوسطى كأعضاء جدد فيها برغم أنها تقع في آسيا الوسطى. كان المسوغ الرئيسي لهذا القرار هو محاولة المنظمة المساهمة في معالجة المشاكل التي خلقتها الحقبة الشيوعية هناك وللحيلولة دون سقوط هذه الدول في هاوية الفراغ، لاسيما من النواحي الدفاعية والأمنية. ولاشك أن احتضان هذه الدول في اطار المؤتمر سيقلل كثيرا من احتمالات نمو التيارات الأصولية فيها.

ان الانضمام الى منظمة الأمن والتعاون الأوروپي حاله كحال العضوية في مجلس التعاون التابع لمنظمة حلف شمال الأطلسي (NACC) هو بمثابة مدماك في عملية «بناء الدولة الوطنية» وفي اتاحة الفرصة امام الديمقراطية وترسيخها. غير أن حكومات الدول الخمس في وسط آسيا ترددت ووقفت جامدة أمام هذه الدعوة لأنها لم تكن قد أعدت نفسها لها. لذلك تقدمت السويد بمبادرة تتضمن تقديم برامج ومساعدات طويلة الأمد. وقد بدأت هذه الخطة تعطي نتائجها شيئا فشيئا، اذ أخذت الدول الخمس تشارك في نشاطات مؤتمر الأمن الأوروپي بصورة متزايدة، وتبادل الجانبان السفارات. كما نظم المؤتمر حلقات دراسية وندوات لدراسة ملفات متعددة في كافة الميادين من الأمن الى الإقتصاد، الى المجتمعات المدنية وضمانات حقوق

الإنسان القانونية. هناك بالطبع نقص خطير وحاجة كبيرة للكفاءات والكوادر البشرية في كل المجالات في تلك الدول. وتحاول دول مؤتمر الأمن والتعاون الآن مساعدة حكومات آسيا الوسطى على بناء ادارة كفوءة وحديثة لتولي الشؤون الخارجية تستطيع القيام بمسؤولياتها من خلال تخصيص مقاعد ومنح دراسية لتدريب الكوادر، وكذلك ارسال خبراء واطارات اداريين وحقوقيين واقتصاديين. وعلى الرغم من اهمية وفائدة الزمالات الدراسية ومنح التدريب مع أوروپا وامريكا الا ان هذا لا يسد سوى جزء صغير من الحاجة الكبيرة والملحة لهذه الدول. غير أن هذه وفرت الاتصالات والروابط مع النخبة والصفوة المحلية التي بدأت تترعرع في عموم منطقة آسيا الوسطى. ان «منظمة الامن والتعاون الأوروپي» يمكن ان تلعب دورا حاسما، عبر الجهد الدؤوب والصبور لدفع دول آسيا الوسطى لتبني وتطبيق القيم الأوروپية.

الفصل السادس

المسلمون في البوسنة:
مأساة أوروبية

خلفية تاريخية

من الصعب تحديد رقم دقيق لعدد المسلمين في دول البلقان. فالحكومات الشيوعية السابقة، باستثناء يوغوسلافيا، كانت تثير ذعرها وقلقها، وعليه لايمكن الاعتماد على الاحصائيات الرسمية التي كانت تصدرها عن الأقليات الدينية والقومية اذ انها كانت تفتقر للصحة والدقة.

كانت البانيا الدولة الوحيدة التي يشكل المسلمون فيها الأكثرية السكانية. الا ان ممارسة الشعائر الدينية كانت محظورة في هذه الدولة وكان "الالحاد" بمثابة دين الدولة الرسمي.

على أي حال فيمكن تقدير عدد المسلمين في البلقان ما بين ٧ – ٨ ملايين نسمة تقريبا، وهم بغالبيتهم الساحقة من اتباع مذهب أهل السنة، كإرث من ايام سيطرة الامبراطورية العثمانية التي امتدت لعدة قرون.

يمكن تقسيم المسلمين في البلقان الى ثلاثة مجاميع عرقية ولغوية رئيسية. أكبر هذه المجاميع هم الألبان الذين يصل عددهم الى ٥ر٤ مليون نسمة، وهم منتشرون بين دولتهم المستقلة البانيا، وبين يوغوسلافيا السابقة. ويليهم المسلمون الذين ينطقون اللغة الصربو ـ كرواتية، ويعيش معظمهم في جمهورية البوسنة ـ الهرسك وفي جمهوريات كرواتيا وصربيا والجبل الأسود. ويصل اجمالي عدد هؤلاء الى مليوني مسلم. وآخر المجاميع هم الأتراك الذين يبلغ عددهم نحو ٨٠٠ الف، ويعيش غالبتهم، نحو ستمائة ألف منهم، في بلغاريا. ويجدر بالذكر أنه بعد الهجرة الكبيرة لأتراك بلغاريا في نهاية الثمانينات وصل جزء منهم الى شمال أوروبا بما فيها السويد. وهناك مائة ألف تركي تقريبا يعيشون في شمال اليونان (تراقيا الغربية)، بالاضافة الى نحو مائة ألف يعيشون في مقدونيا. والى هذا يضاف

نحـو مـائة وخمسون ألف مسـلم من قبـائل البـومـاك (مسلمون من اصل بلغـاري)، ونحـو مائـة ألف مسلم من الطربيشيون (مسلمون من اصل مقـدوني) يعيشـون في مقـدونيـا.

تاريخ المسلمين في البوسـنة

تركز اهتمام العالم على قضية المسلمين في البوسنة اثر الحرب القاسية والطويلة. وينتمي مسلمو البوسنة الى اصل صربو ـ كرواتي فيما عدا أقلية صغيرة جدا هي من أصول تركية. والخلفية التاريخية لانتمائهم الديني يمكن تلخيصها في التالي.

ظهرت في البلقان، في المرحلة الانتقالية من العصور القديمة الى العصور الوسيطة، حركات معارضة واصلاح دينية متعددة تنكر الوحدانية وتبشر بدلا منه بمذهب جديد يقوم على الثنائية أي أن الروح من صنع الله، بينما الجسد والكون الماديين هما من صنع الشيطان. وأبرز الحركات التي طرحت هذه المعتقدات هي المانوية Manichaean والغنوصية Agnosties والپولينسية Paulines والطهورية Cathars. وتميزت الحركة الپولينسية، بشكل خاص، بانتشارها الكبير نسبيا، وباستمرارها الزمني الطويل أيضا. استقرت هذه الحركة في مناطق الآناضول خلال القرن السابع الميلادي وضربت جذورها بقوة حتى أن الكنيسة الارثوذوكسية احتاجت لثلاثة قرون من القمع والتطهير حتى تقضي على اتباعها المنشقين. وقامت الكنيسة، منتصف القرن العاشر، بنفي آخر اتباع المذهب الى تراقيا، على الحدود الفاصلة بين الامبراطورية البيزنطية وبلاد البلغار.

وكان اثنان من المبشرين، هما كيريلوس وميثوديوس، قد نجحا قبل ذلك بقرن كامل في اقناع الملك البلغاري بوريس وغالبية شعبه باعتناق المذهب الارتوذوكسي ـ الاغريقي. وتبع ذلك قيام الملك بترجمة الانجيل الى اللغة البلغارية، وكتب بالأبجدية التي ابتكرها المبشر كيريلوس والتي أضحت لاحقا أساس اللغة الروسية المكتوبة. وبانت تلك اللغة لغة القداديس والشعائر. بيد أن الشعوب السلافية ظلت برغم هذا التغير تتشبث بكثير من تقاليدها الثقافية والإجتماعية والدينية القديمة مهيئة بهذا تربة خصبة للنظرة الثنائية التي

وفدت مع البولينسيين. وانتشر مذهب «الثنائية» بسرعة في المحيط المجاور، في تراقيا ثم في أرياف بلغاريا وصربيا وامتد حتى بلغ البوسنة والهرسك. ولعب قسيس يدعى بوجوميل دورا رئيسيا في التبشير به وتوسيع نطاقه واشتهر هذا القسيس بجرأته اذ لم يكتف بالتمرد على الكنيسة الارثوذوكسية بل أنه حرض أيضا على التمرد ضد سلطة الملوك والأباطرة وضد نفوذ وتسلط الاقطاعيين.

عاش القس بوجوميل وحيدا متنسكا وأصبح قدوة لاتباعه الذين بات يطلق عليهم اسم «البوجوميليون» . ورفض هؤلاء العهد القديم من الانجيل واعتبروا أن الاله (يهوه) هو نفسه الاله الشرير الذي خلق جسد الإنسان والكون المادي. وأنكروا أيضا العشاء الالهي ورأوا أنه لا يمكن للخبز والخمر أن يتحولا الى جسد للمسيح ودم له. ورفضوا أيضا الاعتقاد أن أجساد البشر ستبعث من جديد يوم القيامة. وقالوا أن الأرواح هي التي تحيا وتبعث فقط لأن حياتها أبدية. وبشر البوجوميليون بفكرة أن المسيحية ديانة فردية ورفضوا تبعا لذلك السلطة الكنسية والتنظيم الاكليريكي الكنسي وسلطة رجال الدين.

شعرت الكنيسة البيزنطية بتهديد حقيقي من هذا المذهب بعد أن شاعت أفكاره ومعتقداته وعمت الأوساط الإجتماعية الفقيرة، فشنت عليهم حملة اضطهاد مروعة وأحرقوا بصفتهم كفرة ومهرطقين بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر. الا أن الحملة لم تستطع اجتثاث الطائفة من جذورها، بل عاشت هنا وهناك من البلقان حتى مقدم الأتراك وغزوهم للبلقان. وكان «البوجوميليون» آنذاك قد وطدوا وجودهم في البوسنة/الهرسك أكثر من أية منطقة أخرى، نظرا لأنها تتسم بطبيعتها الجبلية الوعرة التي يصعب النيل منها، ولأنها تقع على نقطة تماس الحدود بين البلاد الكاثوليكية والارثودوكسية. واستفادت هذه الأقلية من ضراوة الصراع بين روما والقسطنطينية فأصبحت أراضيها بمثابة منطقة حرة بينهما.

حين اجتاح الأتراك أقاليم البلقان لجأ البوسنيون الى حكام المجر طلبا للعون الا أن هؤلاء علقوا العون مشترطين أن يتخلى البوسنيون عن تعاليمهم ومعتقداتهم المنحرفة وأن يعتنقوا الكاثوليكية. الا ان الملك البوسني استيبان

توماس، الذي قتل على أيدي الأتراك بعد احتلالهم البوسنة عام ١٤٦٣، كان قد اشتكى الى مبعوث البابا بان اتباعه يميلون الى الأتراك أكثر من ميلهم للكنيسة الكاثوليكية التي تفرض عليهم بأن يتم أداء صلاة القداس باللغة اللاتينية حصرا. والفلاحون ايضا فضلوا دفع ضريبة الجزية الثابتة للأتراك بدل الاقطاعيين والحكام من ابناء جلدتهم الذين كانوا يفرضون عليهم ضرائب متزايدة لتمويل الحروب ضد الأتراك.

بعد الفتح التركي للمنطقة اختفى «البوجوميليون» من التاريخ تماما، وربما يعود سبب هذا الى اعتناقهم للاسلام. اذ أنهم وجدوا في ذلك طريقة مناسبة ليحافظوا على نظامهم الإجتماعي والسياسي، بل إن هذه الطريقة أتاحت لهم الفرصة ليحسنوا مركزهم الإجتماعي في نطاق الامبراطورية الجديدة بالمقارنة مع جيرانهم من المسيحيين الكاثوليك والارثودوكس على حد سواء.

لم يعرف عن الفاتحين الأتراك اعتمادهم للتبشير الديني وسيلة لدفع رعاياهم لدخول الإسلام. إذ لم يكن من مصلحة السلاطين تحول المسيحيين الى الإسلام، لأن من شأن ذلك خسارتهم لموارد مالية ضخمة كانت تغذي الخزينة على شكل ضرائب الجزيه التي كان اهل الكتاب يدفعونها لقاء حريتهم الدينية. ويذكر المؤرخون أن الدولة التركية الى ما قبل استيلاء السلطان سليمان الأول على المجر عام ١٥٢٦، تخسر ماقيمته ٢٫٨ طنا من الذهب سنويا نتيجة تحول رعايا البلقان الى الإسلام.

أضحى اعتناق الإسلام وسيلة فعالة بالنسبة للمسيحيين الذين ارادوا التخلص من دفع الضرائب والحصول على امتيازات المسلمين والانتساب الى الطبقة الحاكمة. وهكذا كان شأن البوسنيين أيضا. اذ وصل ما لايقل عن عشرين بوسنيا الى مناصب عالية في الدولة بدرجة وزير خلال الفترة بين منتصف القرن السادس عشر والقرن السابع عشر. ومن أشهر هؤلاء محمد باشا الذي شغل منصب الوزير في الفترة من ١٥٦٥ الى ١٥٧٩.

وعلى هذا يمكن القول إنه أصبح لسكان البوسنة المسلمين امكانيات لايصال مطالبهم الى حكام استانبول لاتتوفر لجيرانهم السلافيين. ورغم أنهم

اعتنقوا الإسلام لم يتخل البوسنيون عن لغتهم السلافية، الا أنهم ميزوا أنفسهم عن محيطهم المسيحي باكتساب عادات وثقافة قريبة من تقاليد الأتراك نتيجة اختلاطهم بالنخب التركية التي هاجرت واستقرت في بلاد البلقان. ومالبث المسلمون في البوسنة ان اصبحوا اغلبية سكان المدن، في حين ظل المسيحيون يشكلون الأكثرية بين سكان الريف، ولذلك ظهرت فروقات حضارية واضحة بين المسلمين المتعلمين والمسيحيين المتخلفين في الريف، واستمرت هذه الفروق واضحة حتى اليوم، الأمر الذي جعل البعض يرى ملامح صراع طبقي في حرب البوسنة تفسر قسوتها ومرارتها.

ان معظم مسلمي البوسنة اليوم هم من أحفاد أولئك «البوجوميليين». وخلال الحقبة التركية الطويلة كانت الأقوام المحيطة بالبوسنيين تسميهم بـ «الترك» (turci)، وكانوا ينظرون الى أنفسهم ايضا على أنهم اتراك. ولهذه الصفة معنى لدى الصرب والكرواتيين يترافق مع الخيانة، اذ انها تدلل على الذين تعاونوا مع المحتلين الأتراك. وبدأت أحوال البوسنيين بالتدهور مع تفكك الامبراطورية العثمانية. وظهر هذا بوضوح خلال القرن التاسع عشر مع ولادة القومية الصربية ومنذ ذلك التاريخ المبكر مارس الصرب عمليات التطهر العرقي في مناطق المسلمين اثر انسحاب وتراجع الأتراك. وهناك دلائل كثيرة على ذلك بما فيها ظهور منائر المساجد الكثيرة في اللوحات القديمة لمدينة بلغراد. والواقع أنه كانت هناك مساجد كثيرة في بلغراد خلال ذلك العصر، الا أنها دمرت تماما بعد انسحاب الجيوش التركية من الأراضي الصربية.

احتلت الأمبراطورية النمساوية/المجرية في عام ١٨٧٨ بلاد البوسنة/ الهرسك، وقاوم البوسنيون المسلمون هذا الاحتلال في البداية الا أنهم مالبثوا أن أخذوا يميلون الى ڤيينا شيئا فشيئا، ووجدوا فيها مأوى وملاذا من خطر القومية الصربية. والواقع أن مؤتمر برلين ١٨٧٨ الذي ضم مناطق البوسنة الى الأمبراطورية النمساوية – المجرية كان يرمي في المحل الأول الى تحقيق غاية المستشار الألماني بسمارك بمنع روسيا المتحالفة مع صربيا من التوسع والوصول الى سواحل البحر الادرياتيكي.

المسلمون في يوغوسلافيا المستقلة

في أعقاب الحرب العالمية الأولى كان الصرب يعتبرون السكان المسلمين بمثابة العائق الرئيسي الذي يحول بينهم وبين هدفهم القومي المتمثل في ضم البوسنة الى صربيا لتقوية الطابع الصربي للمملكة اليوغوسلافية. ومن المعلوم ان الدول المنتصرة خلقت هذه المملكة من بقايا ما تخلف عن انهيار الأمبراطوريتين العثمانية والالمانية/النمساوية. وأعطيت المملكة اسم «المملكة الصربية – الكرواتية – السلوفينية» واغفل وجود البوسنيين أو المسلمين. مع ذلك عمل المسلمون على خلق هويتهم والتعبير عنها من خلال انشاء المنظمات الثقافية والجمعيات السياسية المختلفة. بيد أن جهودهم هذه لم تثمر كثيرا، لأن الاضطهاد الذي شرع الصرب في ممارسته خلال حرب البلقان الكبرى ١٩١٢ – ١٩١٣ استمر أيضا في عهد يوغوسلافيا الجديدة.

وفي لقاء ضم ممثلين عن الصرب والكروات المناوئين للنمسا عقد في «نيزا» عام ١٩١٦ أجاب الوزير الصربي بروتيش على سؤال حول مصير المسلمين في البوسنة – الهرسك قائلا: «دعوا هذه المشكلة لنا، اذ لدينا حل جاهز لها. حين تعبر جيوشنا نهر درينا سوف نعطي هؤلاء الأتراك (يعني المسلمين) ما بين ٢٤ – ٤٨ ساعة لكي يعودوا الى ديانة أجدادهم، وبعدها سنذبح كل من لا يقبل تعميده بنفس الطريقة التي ذبحناهم بها في صربيا».

وبالرغم من ان السياسة الصربية لم تتطور الى ذلك الحد المتطرف فمن المؤكد أنها كانت تهدف الى ارهاب المسلمين لكي يرحلوا عن الدولة الجديدة ويلحقوا بالأتراك. والواقع أن تلك السياسة قد ادت الى خفض نسبة المسلمين في البوسنة الى اجمالي السكان فيها خلال فترة وجيزة من ٣٩ بالمائة الى ٣٠ بالمائة فقط.

وحين لجأ الملك الكسندر الى الديكتاتورية في المملكة عام ١٩٢٩ قام بحل المنظمات الإسلامية في عموم يوغوسلافيا، وكان لهذه المنظمات ٢٤ ممثلا في البرلمان آنذاك يعملون بنشاط في سبيل المحافظة على وحدة المسلمين الوطنية والثقافية. الا ان المسلمين فقدوا استقلاليتهم الدينية في العام ١٩٣١. ومع اندلاع الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩ رفض الصرب والكروات الاعتراف للمسلمين بهوية مستقلة.

وقد انقسم ولاء المسلمين إبان الحرب العالمية الثانية، مع ضم البوسنة/ الهرسك قسرا الى دولة كرواتيا الفاشية التي تحالفت مع هتلر. وعقب احتلال يوغوسلافيا أسس النازيون فرقة خاصة بالمسلمين دعوها «هاندسار المسلمة» التي تعارفت الأوساط الشعبية على تسميتها «إس. اس الإسلام».ورغم انها قد شكلت من المتطوعين، فمن الثابت آن عددا محدودا من أعضاء هذه الفرقة تطوعوا فيها بمحض اختيارهم، اذ آن السواد الأعظم من أعضائها قد أكرهوا على الانضمام اليها والقتال في صفوفها. وتم هذا على خلفية الادعاء بأن أجدادهم سبق أن أدوا الخدمة العسكرية في جيش الأمبراطورية النمساوية. وحاول زعيم الحركة الكرواتية الفاشية، آنتي بافليتش الذي كان حليفا لهتلر، حض المسلمين على تأييده فوصفهم بأنهم «زهرة الأمة الكرواتية». الا أن غرضه الحقيقي كان غير خاف على المسلمين فهو كان يخطط لتذويبهم في الأمة الكرواتية وتحويلهم الى الكاثوليكية.

أما نظيره الصربي، درازا ميهالوفيتش زعيم منظمة «الجيتنك» التي كانت تضم القوميين المتطرفين، فكان يدعو منذ ذلك الحين الى تحقيق صربيا نقية عرقيا، ويتكلم عن «تنظيف البوسنة وساندشاك من المسلمين». ويقدر مجموع المسلمين الذين قتلتهم هذه المنظمة الصربية إبان سنوات الحرب بخمسين ألف مسلم، وأما الذين جرى تهجيرهم من مدنهم وقراهم فيقدرون بنحو ثلاثمائة وخمسين ألف مسلم.

مع ذلك، ورغم قسوة الظروف، انضم كثير من المسلمين الى صفوف حركة المقاومة الشيوعية ليقاتلوا ضد الاحتلال الألماني. وربما كان أحد الأسباب التي دفعتهم لهذا الاختيار هو آن هذه الحركة الشيوعية لم تكن تقسرهم على تحديد انتمائهم الى الصرب آو الكروات نظرا لأنها كانت تؤكد على الانتماء الى يوغوسلافيا وحسب. وكانت الحركة الشيوعية قد اعترفت منذ عام ١٩٢٨ بأن المسلمين يكونون شعبا مستقلاوشجعتهم على التطوع بكثافة للقتال في صفوف المنظمة الشيوعية إبان الحرب، الى درجة تكوين فرق بكاملها من المسلمين. وقد دارت أشرس معارك المقاومة ضد الاحتلال النازي في مناطق المسلمين من البوسنة. وحين عقدت حركة المقاومة مؤتمرها الذي آعلنت فيه تأسيس الفيدرالية اليوغوسلافية عام ١٩٤٣ في مدينة يايسا،

تم اعلان تأسيس جمهورية البوسنة والهرسك. وتم التأكيد آنذاك على ان «البوسنة والهرسك - ليست صربية او كرواتية او مسلمة فقط، ولكنها صربية وكرواتية ومسلمة في آن واحد».

وقد تردد جوزيف بروز تيتو زعيم يوغوسلافيا المستقلة بعد الحرب في الاعتراف بالشعب المسلم على الرغم من مشاركة المسلمين في مقاومة الاحتلال. لا بل انتشرت آنذاك حملة واسعة تتهم المسلمين بالتعاون مع قوات الاحتلال، وفي عام ١٩٤٨ شنت حملة شعواء ضد المسلمين وتعرضوا للمذابح في كل من ساراييڤو ومنطقة نوڤي بازار. وقامت السلطات الاتحادية خلال مراحل التصنيع التالية بنقل أعداد ضخمة من الصرب وزرعتهم في البوسنة بحيث تعدلت نسب السكان فيها. كما قامت بتأميم الأراضي الزراعية التي كانت مملوكة كوقف وحظرت التعليم الديني في جهات عديدة من الدولة.

وعندما تأسست البوسنة/الهرسك كجمهورية من الجمهوريات الشعبية اليوغوسلافية الإشتراكية لم يترافق ذلك مع الاعتراف بالمسلمين كقومية مميزة. ولذلك لم يكن في امكانهم أن يصفوا انفسهم كبوسنيين، بحجة أن في البوسنة عددا كبيرا من الصرب والكروات. وعندما جرى تعداد السكان العام سنة ١٩٤٨ تم تخيير المسلمين بين تسجيلهم "مسلم صربي" أو "مسلم كرواتي" أو "مسلم دون قومية". وقد اختار ٩٠ بالمائة منهم الحل الثالث مبرهنين على وعي بطبيعة انتمائهم القومي.

طرأ تحسن تدريجي ونسبي على وضع المسلمين خلال الخمسينيات حين بدأت يوغوسلافيا تلعب دورا قياديا في حركة عدم الانحياز على المستوى العالمي. ونجح الحزب الشيوعي في جهوده لاجتذاب رئاسة المجلس الإسلامي اليوغوسلافي الى جانبه. وانيطت مهمة تحسس التيارات ذات الطبيعة الدينية في أوساط الشعب الى رئيس العلماء بهدف توجيهها وتوظيفها في خدمة ورغبات نظام تيتو.

غدا المسلمون في هذه المرحلة أداة من أدوات السياسة الخارجية. وكان الهدف هو التباهي أمام العالم الإسلامي بكفالة النظام للحريات الدينية واستقلالية المؤسسات الإسلامية، والزعم بأن الحزب الشيوعي الحاكم يعتبر المواطنين المسلمين حلفاءه في عملية بناء يوغوسلافيا الجديدة. وكان من

الواضح ان يوغوسلافيا لا تستطيع ان تلعب دورا رياديا في مجموعة عدم الانحياز اذ لم يستطع زعيمها تيتو ان ينال ثقة مجموعة الدول الأفرو - آسيوية الاسلامية. واصبحت يوغوسلافيا في تلك المرحلة محجا للقادة البارزين من العالم الإسلامي مثل، الرئيس المصري عبد الناصر والاندونيسي سوكارنو والسوداني الجنرال جعفر النميري والتونسي بورقيبة. وكان هؤلاء الزعماء يدعون خلال زياراتهم الى الاجتماع مع رئيس هيئة العلماء المسلمين اليوغسلاف. وأضحت زيارة مدينة سراييفو ومكتبتها الاسلامية ذات الشهرة العالمية الكبيرة (قبل أن تدمر آخيرا) ومساجدها الثلاثة والعشرين بندا ثابتا وروتينيا في برنامج زيارة كل واحد من أولئك الزعماء. وأكدت بلغراد على اهتمامها بالاسلام من خلال ارسالها سفراء ودبلوماسيين «مسلمين» الى الدول الاسلامية الصديقة في آسيا وافريقيا. وأكدت هذا الاهتمام ايضا بضم أعضاء وموظفين «مسلمين» الى الوفود اليوغوسلافية التي تمثل الحزب أو الدولة لزيارة تلك الدول..

وتم في العام ١٩٦١، وللمرة الاولى، ادخال صفة «مسلم» في القاموس الاثني اليوغوسلافي كتدليل على الأصل العرقي. ولكن هذا الاعتراف لم يرق الى اعتبار المسلمين قومية مميزة بل يقتصر على الاعتراف بهم كجماعة عرقية. وفي عام ١٩٦٨ اتخذت اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في البوسنة قرارا بالاعتراف بالمسلمين كقوم، وكان ذلك القرار من جانب واحد وغير ملزم للفيدرالية. وبعد ثلاث سنوات نال القرار اعتراف المؤتمر العام للحزب الشيوعي اليوغوسلافي على المستوى الفيدرالي. وهكذا، وبعد ان كان الرئيس تيتو قد تجاهل تضحيات المسلمين في حرب التحرير ضد الاحتلال النازي، اعترف الآن بالمسلمين البوسنيين ومنحهم صفة ودرجة القومية المستقلة اسوة بالصرب والكروات والسلوڤانيين. وفي الاحصاء العام الذي جرى في تلك السنة تم ادخال صفة «مسلم» الى القاموس الاثني. وتم ذلك بطريقة مبتكرة متبعة حتى الآن، اذ ان كلمة «مسلم» يمكن ان تعني الانتماء القومي إذا كتبت بالحرف الكبير M والانتماء الديني إذا كانت بالحرف الصغير m.

وفيما بعد تزايدت طلبات المسلمين من ذوي الحرف الكبير للحصول على جمهورية خاصة بهم في اطار اتحاد الجمهوريات اليوغوسلافية. وتزايد

الاعتراض على نظام شغل المناصب الادارية في جهاز الدولة في البوسنة/ الهرسك لأنه يتضمن توزيع المناصب باعداد متساوية بين المسلمين والصرب والكروات، فبالرغم من ان نسبة المسلمين كانت تشكل نصف السكان، فانهم لم يشغلوا الا ثلث مجموع الوظائف فقط. وكان ذلك ينطبق بالنسبة لحصة جمهورية البوسنة/الهرسك لشغل المناصب العليا في الحزب أو الدولة على المستوى الفيدرالي ايضا، فكل ثالث منصب يكون من حصة مواطن مسلم.

كان هناك نحو أربعة ملايين مسلم في يوغوسلافيا في العام ١٩٨١. ومن بين هؤلاء سجل مليونان منهم أنفسهم بوصفهم مسلمين عرقيا وقوميا، وهؤلاء موزعون على كافة الجمهوريات والأقاليم اليوغوسلافية على النحو التالي: ١٫٦٣ مليون مسلم في البوسنة/الهرسك، و١٥٠ الفا في صربيا، و٧٨ الفا في الجبل الأسود، و٥٩ الفا في كوسوفو، و٣٩ الفا في مقدونيا، و٢٤ الفا في كرواتيا، و١٣ الفا في سلوڤينيا، وخمسة الاف مسلم في فويفودينا. وتجدر الاشارة الى ان القيادة الدينية لمسلمي يوغوسلافيا رفضت الفصل بين المسلمين عرقيا ودينيا. واعتبرته متناقضا مع نفسه، اذ كيف يمكن للشخص ان يكون مسلما ولكنه لا ينتمي الى المجموعة المسلمة. ومن المعلوم ان المتدينين لا يفصلون بين الديانة والقومية، وهم يستخدمون كلمة «ناسيا» (Nacija) كصفة تجمع بين البعدين القومي والديني في آن واحد.

وهكذا فإن صفة مسلم (بحرف M الكبير) لم تعد تشير الى ديانة الشخص ولكن الى قوميته فقط، وكانت على ذلك تشمل المسلمين الشيوعيين ايضا. ولعلنا نتذكر ان «مسلما» من البوسنة يدعى جمال بيديتش عين في الستينات رئيسا للحكومة الفيدرالية، الا أنه قضى نحبه في حادثة طيران بعد توليه المنصب بوقت قصير.

كان للصحوة الدينية التي شهدها كل العالم الاسلامي منذ نهاية السبعينات انعكاساتها في يوغوسلافيا أيضا. وحين اشتعلت حرب البوسنة كان للمجموعات الاسلامية اكثر من ثلاثة الاف مسجد، بني ستمائة مسجد منها خلال مرحلة الحكم الشيوعي، مع ملاحظة ان ٩٠ في المائة منها بني بعد عام ١٩٧٠. وفي نفس الفترة أعيد ترميم العمائر التاريخية ذات الطابع الاسلامي ـ العثماني في سراييفو، كما أعيد افتتاح «المدرسة» من جديد،

وهي معهد جامعي يدرس العلوم الشرعية الاسلامية. وفي عام ١٩٧٧ بني أيضا مسجد رائع في زغرب، عاصمة كرواتيا. وهو مسجد كبير يمكن رؤيته من الطريق الدولية التي تربط زغرب بأوروبا. كان الهدف من كل هذا واضحا، وهو الاعلان عن وجود الاسلام في هذه البلاد. وقد شيدت هذه المنشآت العمرانية بمساعدات مالية قدمتها ليبيا والسعودية والامارات، وكان لذلك أثره المباشر في اثارة تحفظات وشكوك أجهزة الحزب الشيوعي ازاء ولاء المسلمين الحقيقي.

ازداد نفوذ رجال الدين المسلمين في مناطق البوسنة الريفية في نفس هذه الفترة. وتكاثرت المؤشرات التي تعطي انطباعا بأن المسلمين لم يعودوا يعترفون بسلطة الحزب الشيوعي عليهم. ونتيجة لذلك ظهرت ردود فعل هيسترية من الحزب الشيوعي الذي بدأ يعاني من مظاهر الضعف، واعتبر الصحوة الإسلامية أكبر تحد يعترض محاولات سلوبودان ميلوسيفيتش الرامية الى توسيع سلطة الصرب في يوغوسلافيا.

تكثفت نشاطات المسلمين السياسية في الثمانينات وتعززت قوتهم داخل الحزب الشيوعي البوسني كما في أجهزة السلطة التنفيذية في البوسنة. وعلى غرار البلاد الاسلامية الأخرى آنذاك، بدأت تتبلور في البوسنة طليعة اسلامية مثقفة ذات اتجاه ديني اكثر تشددا. وفي عام ١٩٨٣ جرت محاكمة علنية مدوية لعشرة مثقفين بتهمة العمل من أجل اقامة دولة اسلامية في البوسنة. وكان زعيم هذه المجموعة هو الرئيس الحالي لجمهورية البوسنة علي عزت بيجوفيتش، الذي حكم عليه في تلك المحاكمة بعقوبة السجن لمدة طويلة. وكان القضاة قد استندوا في حكمهم الذي اصدروه على «المذكرة الاسلامية» وهي كتيب صاغه بيجوفيتش بنفسه يدعو الى أسلمة البوسنة ويتحدث عن «انشاء اتحاد فيدرالي اسلامي كبير يمتد من المغرب الى اندونيسيا، ومن افريقيا الاستوائية الى آسيا الوسطى».

تأسس في مدينة سراييفو في ربيع عام ١٩٩٠ حزب العمل الديمقراطي. وفي واقع الأمر كان هذا الحزب حزبا اسلاميا محضا، يتزعمه بيجوفيتش بنفسه. وكانت جلسات الحزب واجتماعاته تفتتح بالابتهالات الدينية باللغة العربية.

ولكن، وعلى الرغم من كل مظاهر الصحوة الاسلامية هذه، لا يمكن القول، حتى إبان اشتعال الحرب في البوسنة، بأن هذه البلاد قد غدت مرتعا خصبا لأصولية اسلامية صلبة. ذلك لأن الطلائع المثقفة فيها ظلت على الدوام تتطلع نحو أوروپا وتتأثر بها، ولاسيما منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. ويعترف عدد كبير من الذين يصنفون أنفسهم في خانة المسلمين من الناحية القومية انهم لا يطبقون تعاليم الدين وعباداته. كما ان الذين يعترفون بارتباطهم الروحي بالاسلام كدين كانوا من أنصار التوجهات الاسلامية المتحررة والمتنورة. ويؤيد هؤلاء فصل الدين عن الدولة فصلا حاسما ويعتبرون أنفسهم «أوروپيين مسلمين». وعلى عكس الصرب والكروات، الذين ظلوا على الدوام يدمجون بين مذاهبهم الارثودوكسية والكاثوليكية من ناحية وايديولوجياتهم القومية الشوفينية من ناحية أخرى، فإن المسلمين في البوسنة اكدوا باستمرار على الطابع الثقافي لدينهم.

لقد ركز الصرب والكروات في حملاتهم الدعائية ضد المسلمين على خلفية الرئيس بيجوفيتش للتأكيد على انهم يريدون تأسيس «دولة الله» في أوروپا على غرار النموذج الايراني. وزعموا انهم يتولون الدفاع عن أوروپا بأسرها في حربهم ضد خطر تحول البوسنة/الهرسك الى دولة اسلامية في عقر أوروپا. وأكد الصرب بشكل خاص على انهم يحمون العالم المسيحي من «الجهاد المقدس» الذي تتضافر فيه كل الحركات والقوى الاسلامية في العالم.

الحقيقة ان هذا النوع من الطرح ليس جديدا، بل قديم قدم تأسيس يوغوسلافيا في العام ١٩١٩. اذ لجأ الصرب آنذاك الى نفس الادعاءات لتبرير سياسة التمييز العنصري التي استخدموها ضد المسلمين، والتي أسفرت عن تهجير حوالي مليون مسلم من يوغسلافيا قبل انحلالها، وكان بين هؤلاء كل الذين يأتون من اصول تركية. وتوجه معظم آولئك المهجرين الى تركيا مما يفسر وجود حوالي أربعة ملايين مسلم من أصل بوسني فيها كنتيجة لموجات الهجرة التي بدأت منذ ١٨٧٨ حين فقدت تركيا سيطرتها على البوسنة/الهرسك. وعلى هذا فلا غرابة في ان نسبة لايستهان بها من النخبة المثقفة في تركيا الآن هي ذات اصول «يوغوسلافية».

الخلفية التاريخية للحرب

لم تكن الاختلافات الدينية العامل الحاسم في اشتعال الحروب في يوغوسلافيا السابقة. ان القاء نظرة تاريخية على الماضي، أمر في غاية الأهمية لاستيعاب تعقيدات النزاع في هذه البلاد.

ان اسم يوغوسلافيا يعني باختصار «سلافيا الجنوبية». الا ان يوغوسلافيا منذ تأسيسها لم تقتصر على احتواء شعوب سلافية جنوبية بخلفياتها الدينية والثقافية المختلفة، بل انها ضمت أيضا مجموعات وأقليات كثيرة غير سلافية مثل الالبان والألمان والهنغار والرومان (من رومانيا) والغجر والفلاش والبنيفاتس والشوكاتس والتشيك والسلوفاك والخ.

لقد وفد السلافيون على شكل قبائل مهاجرة الى البلقان في القرن السادس الميلادي، وكان لكل من هذه القبائل اسم يميزها عن الأخرى. فالذين توغلوا في الشمال الغربي من اوروپا ووصلوا الى البلاد التي تدعى اليوم النمسا، كانوا يطلقون على أنفسهم اسم «السلوڤينيين». ولم تسنح الفرصة لهم لتأسيس دولة خاصة بهم، اذ اصطدموا بالقبائل الجرمانية القوية فتغلبت هذه عليهم واعتنقوا المسيحية على أيدي الأساقفة الألمان في مطلع القرن التاسع. ومنذ القرن الرابع عشر وحتى قيام يوغوسلافيا كانت منطقة سلوفينيا جزءا من الامبراطورية النمساوية/المجرية التي كانت عاصمتها في ڤيينا. ومع ان السلوفينيين احتفظوا بلغتهم الخاصة طوال تلك القرون، الا انهم اكتسبوا الكثير من عادات النمساويين. فأغانيهم الفولكلورية وموسيقاهم لها أوجه شبه كبيرة مع الفنون النمساوية، وأعمق على كل حال من أوجه شبهها مع الفنون الشعبية لمناطق البلقان الجنوبية. والسلوفينيون أنفسهم يؤكدون على ضآلة تراثهم المشترك مع شعوب البلقان. ان ٩٠ في المائة من سكان سلوفينيا، التي استقلت عن يوغوسلافيا قبل شقيقاتها الأخريات، هم من السلوفينيين. ولاتوجد في هذه الدولة أقليات كبيرة تذكر. فالهنغار هم كبرى الأقليات فيها، بينما الأقليات الكرواتية والصربية ضئيلة جدا. وهذا مايفسر قصر فترة حرب الاستقلال التي خاضتها ضد الجيش الفيدرالي اليوغوسلافي الذي يسيطر عليه الصرب. وبعد استقلالها السريع، نأت سلوفينيا بنفسها بعيدا عن الحروب الطاحنة التي شهدتها تلك المنطقة.

كان النبلاء الكرواتيون في أواخر القرن التاسع قد افلحوا في تحقيق شيء من الاستقلال لانفسهم. وفي عام ٩٢٤ بالتحديد تأسست أولى الممالك الكرواتية في التاريخ، وانضمت على الفور الى الكنيسة الكاثوليكية في روما. وفي القرن الحادي عشر توسعت المملكة الكرواتية، لكنها لم تلبث ان خضعت للسيطرة الهنغارية، ولكنها برغم ذلك حافظت على كيانها خلال العصور الوسطى، وظلت تتمتع بنوع من الحكم الذاتي. وعندما احتل الأتراك عموم البلقان لم تخضع المنطقة التي تتشكل منها كرواتيا اليوم لهم الا لفترة قصيرة في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وباستثناء هذه الفترة، حافظت تلك البلاد على كيانها الاقليمي وتبلورت فيه هويتها وشخصيتها الخاصة.

قبل وصول الأتراك الى البلقان، عاش «البوجوميليون» في البوسنة، محاصرين بين الكروات الكاثوليك، والصرب الارثوذكس، وتعرضوا لاضطهاد الطرفين في آن واحد بالرغم من انهم كانوا يتكلمون نفس اللغة والى حد ما يشتركون مع جيرانهم بالأصل العرقي.

وقع الصرب ايضا تحت الاحتلال التركي على اثر هزيمتهم في معركة «ميدان السمان» في العام ١٣٨٩ في اقليم كوسوفو. وكانت تلك الهزيمة في حقيقة الأمر الضربة القاضية لحلم القيصر ستيفان دوشان وآماله بتأسيس مملكة كبرى. وكانت مملكته قد توسعت لتشمل معظم بلاد البلقان واحتوت ايضا مقدونيا والبانيا واليونان الى مشارف أثينا، وكانت حدودها تصل الى منطقة بيلو بونيسوس (مائة كيلومتر فقط شمال العاصمة اليونانية). لم تعمر تلك الامبراطورية سوى أقل من خمسة وعشرين عاما. الا انها أضحت مصدر وحي لسياسة الصرب حاليا. ومع ان كوسوفو كانت آنذاك خالية من السكان، وظلت على ذلك الحال حتى القرن السابع عشر حين استوطنها المهاجرون الألبان، فإنها ما زالت تحتل قداسة ومكانة خاصة في وعي الصرب. ولازال القوميون الصرب حتى اليوم يعتقدون ان الألبان، الذين يؤلفون حوالي ٩٠ بالمائة من سكان كوسوفو، لاحق لهم أبدا في استيطان هذه المنطقة، وعليهم أن يغادروها أو أن يقبلوا العيش فيها كمواطنين من الدرجة المتدنية. وكانت مجموعات صربية كبيرة قد فرت من صربيا أثناء فترة

الاحتلال التركي. وقد قام الهنغاريون والنمساويون بتوطين هؤلاء الفارين في شريط من الأراضي العسكرية التي كانت تفصل بين الامبراطورية التركية والامبراطورية المجرية/النمساوية. وظلوا في تلك المناطق حتى يومنا الحاضر، وأولئك هم آجداد افراد الأقلية الصربية التي تعيش حاليا في كرواتيا والبوسنة.

ان العامل الاساسي الذي يميز الصرب عن الكروات والمسلمين ليس على ذلك اللغة او الأصول العرقية ولكنه الدين فحسب. فكل الذين كانوا كاثوليكا وينطقون باللغة الصربو - كرواتية، أصبحوا كرواتا بصورة تلقائية تقريبا، وكل الارثودوكس من الذين كانوا ينطقون تلك اللغة أضحوا صربا بصورة تلقائية أيضا، والذين اعتنقوا الاسلام أضحوا مع الوقت مسلمين. ان الشعوب الثلاثة تتحدث نفس اللغة عمليا، ليس هناك فروق بينها الا في بعض الكلمات والحروف وفي ان الكروات يستعملون الأبجدية اللاتينية بينما يستعمل الصرب الأبجدية الروسية.

تتبع المذاهب الدينية الثلاثة هذه ثلاثة عوالم ثقافية مختلفة ومتباينة كثيرا. فالكاثوليكية تنتمي الى العالم الغربي (الكروات والسلوفينيين). والارثوذوكسية تنتمي الى الشرق، الى العالم البيزنطي السلافي - الروسي (الصرب). والاسلام ينتمي الى العالم التركي - الاسلامي (المسلمون). والفرق الجوهري بين هؤلاء الأقوام الثلاثة يكمن في التقاليد المكتسبة وطرق التفكير التي خلقها الانتماء الديني. وهكذا فان الخلفيات الدينية والحضارية قد لعبت أدوارا مهمة في الحروب بين مختلف هذه الفرق. وكانت هذه المنطقة قد اعتنقت المسيحية في فجرها الباكر، الا ان انقسام المملكة الرومانية في نهاية القرن الرابع الى شطرين متجابهين، غربي وشرقي، أدى مع الوقت الى انقسام الكنيسة أيضا الى ارثودوكسية بيزنطية وكاثوليكية رومانية، وتمأسس هذا الانقسام العميق نهائيا عام ١٠٥٤. وبذلك أصبحت الحدود بين الشرق والغرب حدودا بين ثقافتين متبانيتين، وحدودا أمامية للقتال بما في ذلك في الحرب التي تدور رحاها الآن.

وحينما ظهرت يوغوسلافيا الى الوجود في أعقاب الحرب العالمية الأولى ضمت اليها تلك الأقوام المختلفة بظل شروط متباينة للغاية. اذ كان الاستقلال

الصربي قد ابتدأ بالثورة على الأتراك عام ١٨٠٤، وأصبح ناجزا في عام ١٨٧٨. ولذلك لم يكن تأسيس يوغوسلافيا، بالنسبة للصرب، سوى ترجمة لطموحات تأسيس دولة الصرب الكبرى. وهي الطموحات التي عمل الصرب على تحقيقها لمدة تزيد على مائة سنة وبظل تضحيات جسيمة بالنفوس والدماء.

انحصر الصراع بشكل رئيسي بين الصرب والكروات في فترة مابين الحربين العالميتين . أما السلوفينيون فكانوا منزوين يعيشون منغلقين على أنفسهم. واستطاعت كرواتيا، في عام ١٩٣٩ الحصول على حكم ذاتي محدود داخل الدولة اليوغوسلافية. ولكن هذا الكسب لم يقنع الكروات، ولذلك اغتنموا فرصة الغزو الألماني ليوغوسلافيا عام ١٩٤١ ليعلنوا الاستقلال الكامل. الا ان كرواتيا ورئيسها آنتي بافيليتش، زعيم منظمة «الاوستاشا» النازية المتطرفة، كانت في الواقع اداة تابعة وخاضعة للنفوذ الألماني. ولقد دارت حرب أهلية مريرة أيضا بين الصرب والكروات ابان هذه الفترة من الحرب العالمية الثانية. وزاد عدد الذين قضوا من جرائها على عدد الذين قضوا نتيجة الاحتلال وحرب التحرير ضد الالمان. وكانت القوات الفاشية بقيادة باڤيليتش المسؤولة الأولى عن عمليات القتل، اذ فقد مئات الألوف من الناس ارواحهم لمجرد كونهم صربا وارثوذوكسا. وقد اعدم عدد كبير من الجنود الكروات على ايدي قوات الانصار بقيادة تيتو في مراحل الحرب الاخيرة.

خلفت ذكريات وآثار هذه الحرب البشعة سموما قوية في النفوس، لم تندثر مع نهاية الحرب، بل ظلت حية الى ما بعدها بوقت طويل. بدليل ان الحرب الحالية استعادت فور نشوبها رموز تلك الحرب وبعثتها حية بسرعة. فالصرب يدعون الآن انهم لا يحاربون الكرواتيين، بل يحاربون بقايا «الاوستاشا». ويدعي الكرواتيون انهم لا يقاتلون الصرب بل «الجيتنك»، أي المنظمة الفاشية الصربية في الحرب الاهلية اليوغسلافية المتزامنة مع الحرب العالمية الثانية، وعلى نفس النغمة يدعي قادة الصرب والكروات في البوسنة انهم لا يحاربون المسلمين أو البوسنيين، وانما الأتراك. هذا مع ان الاتراك غادروا البوسنة والهرسك قبل أكثر من مائة سنة.

على أي حال لا ينبغي تفسير وتبرير الحرب الحالية بمجرد الذكريات التاريخية فقط. ففي ظل الحقبة الشيوعية كانت كل من كرواتيا والبوسنة والهرسك، جمهوريتين تتمعان بالاستقلال الداخلي من مجموع ست جمهوريات. الا ان درجة اللامركزية وادارة الشؤون المحلية كانت محدودة للغاية في تلك الجمهوريات، اذ كانت معظم الأمور تتقرر مركزيا في بلغراد من قبل حكومة قوية يهيمن عليها الصرب. وبالرغم من ان السياسات المعلنة لكل من الحزب الشيوعي الحاكم والسلطة التنفيذية للدولة ترمي في الواقع الى خلق هوية يوغوسلافية واحدة، الا انها فشلت بسبب عمق وقوة الاختلافات القومية. واعتبرت الشعوب غير الصربية، الحكومة المركزية بمثابة اداة لتحقيق المصالح الصربية مما أدى الى استفحال النقمة في المناطق غير الصربية.

ومع تفاقم الأزمة الاقتصادية خلال الثمانينات استفحلت الأزمة السياسية ايضا. وتلاشت رغبة الجمهوريتين الأكثر تقدما (كرواتيا وسلوفينيا) في تحمل المزيد من الاعباء المادية لصالح الحكومة الفيدرالية، أو لمساعدة الجمهوريات والأقاليم الأقل تطورا في جنوب البلاد. والواقع ان هذه العوامل تفاعلت مع العوامل التاريخية وادت الى تفاقم التوترات الداخلية ودفعها الى هاوية الحرب.

بيد ان السبب الحقيقي لاندلاع القتال هو تمسك صربيا بالنظام الشيوعي القديم بعد تبديل واجهته الخارجية وإعطائه اسما جديدا وإجراء انتخابات شكلية. وبالمقابل كانت كرواتيا والبوسنة والهرسك وسلوفينيا قد اجرت انتخابات حقيقية واختارت حكومات جديدة لا تمت بأي صلة للنظام القديم. ولم يكتف الصرب الشيوعيون بعدم القبول باستقلال الأقوام الأخرى، بل ان الزعيم الصربي ميلوسيفيتش اعطى الضوء الأخضر لاتباعه الصرب في البوسنة للانطلاق بتنفيذ مشروع «صربيا الكبرى» وبعثه من التاريخ المنسي.

عندما يتصدى المرء لمهمة صعبة مثل تحليل السياسة الصربية واستقصاء أبعادها العميقة فإنه سيجد نفسه راسيا في ميناء التفسيرات السهلة المرتبطة بالحالات السيكولوجية للشعوب. غير أنه لا يمكن غض النظر عن الآثار الغائرة لجراح الماضي التي خلفتها الظروف التاريخية والتي جعلت الصرب ضحية سهلة لدعاية «صربيا الكبرى». ان نظام وتوجهات الزعيم تيتو لم

تنجح الا في اضعاف النزعات العنيفة القديمة لحين من الزمن، اذ حالما توفرت الفرصة عادت تلك النزاعات وانفجرت بكل قـوتها مرة ثانية. ان الاشكالية الصربية التي استطاعت الحقبة الشيوعية تحجيمها وحجبها تقوم على حافزين أساسيين. أولهما هو الخوف من خطر الفناء والتعرض للابادة الجماعية. وثانيهما الطموح لتحقيق السـيادة الصربية وأمجاد الماضي. فالذاكرة القومية مازالت تسترجع فترة الاحتلال العثماني للمملكة الصربية ما بين ١٣٨٩ و ١٤٤٨، ذلك الحدث الذي شكل بالنسبة للصرب ضربة قاصمة قضت على امبراطورية القيصر دوشان الصربية. وعلى الرغم من ان هذه الامبراطورية لم تعش سوى أقل من ربع قرن، فإنها ماتزال منطلق استراتيجيتهم السياسية حتى الآن. ومن ناحية أخرى فإن هزيمة «ميدان السمان» في كوسوفو عام ١٣٨٩ تذكرهم حتى الآن بكابوس الابادة الجماعية التي تعرضوا لها، وأصبح معلما من معالم الذهنية الصربية وفكرها السـياسي الى اليـوم.

في ذلك الزمن البعيد لجأ جميع النبلاء الصرب تقريبا الى اعتناق الدين الاسلامي بدافع المحافظة على امتيازاتهم التقليدية. وباتوا من بين اكثر رعايا السلطان ولاء حتى هزيمة العثمانيين أمام أبواب فيينا عام ١٦٨٣. ولم يكتف آولئك المسلمون الجدد بالتعاون مع المحتل، بل ايضا كرسـوا كل قواهم لاستغلال الفلاحين الصرب استغلالا جشـعا. ووفقا لمبدأ الحاجة، كان العثمانيون يقومون كل خمس سنوات بجمع أعداد من أطفال الفلاحين الصرب المسيحيين وتسفيرهم الى القسطنطينية لتحويلهم الى مسلمين في خدمة السلطان. وكان هؤلاء الأطفال يفقدون بالطبع هويتهم الصربية ويصبحون خدما مطيعين جدا للسلطان يتميزون بالقوة والولاء الأعمى. وكانو يجندون في «القوات الانكشارية» التي كانت أول جيش حديث للمشاة في العالم.

لقد تعرض الشعب الصربي في ذلك العصر الى عملية نزيف مزدوجة، طبقة النبلاء من الأعلى، وأبناء الفلاحين من الأسفل. وقد أدت هذه العملية الى حرمان الشعب الصربي من الطلائع القيادية أولا ومن تجديد سلالاته وشبابه ثانيا. وتركت هذه العملية جراحا غائرة في نفسية الشعب الصربي ولم يأت الخلاص آنذاك الا عن طريق الكنيسة الصربية ـ الارثودوكسية، اذ

ان هذه لعبت دورا طليعيا في خدمة الشعب حقا. واليها يعود فضل انقاذه من الفناء الكامل والانقراض من التاريخ، على الرغم من الاثار السلبية والخمولية التي تولدت من غياب الطبقة المثقفة والمتعلمة.

في المرحلة التي حدثت فيها الثورة الصربية على الأتراك ١٨٠٤ وما بعد، وخاصة في ظل الحكم الذاتي الذي استمر حتى نيل الاستقلال عام ١٨٧٨، تكونت في أوساط الصرب طبقة قيادية جديدة ذات خلفية عسكرية. وكان يعود لهذه الطبقة تقاليد ممارسة السلطة بصورة متحضرة ومدنية. فأضحى الانخراط والنجاح في السلك العسكري شرطا أوليا لارتقاء السلم الاجتماعي. وظلت هذه السمة طاغية حتى الآن. اذ يوجد في جيش «يوغوسلافيا» الحالي جنرالات وقادة كبار لايتعدى تعليمهم المرحلة الابتدائية الأساسية، واتبع هذا الجيش في الماضي طريقة تبني الأطفال الأيتام واللقطاء وتربيتهم تربية خاصة في الثكنات وعزلهم عن العالم الخارجي وحصر تعليمهم بالشؤون العسكرية وهكذا انحصر مجال الصعود الاجتماعي امام هؤلاء في خدمة الحزب والزعيم تيتو. وبهذه الطريقة المبتكرة غدا الجيش هو الأسرة الوحيدة والبيت الوحيد لآلاف الضباط، وغدا الدفاع عن "يوغوسلافيا" تحت السيادة الصربية هو الواجب الوحيد والهدف الثابت في حياتهم. وبالاستناد على ذلك، يمكننا فهم ظاهرة الولاء المطلق والطاعة العمياء بين الضباط الصرب في الجيش اليوغوسلافي. وتميزهم عن أقرانهم من بقية القوميات باستعدادهم لتنفيذ أوامر تتسم بالجنوح نحو الابادة الجماعية للشعوب الأخرى. في حين ان زملاءهم الضباط من الخلفيات العرقية والاجتماعية الأخرى كانوا يرفضون تنفيذ تلك الأوامر.

ساهم التراث الارثوذوكسي أيضا في اكساب الصرب شعورا بالعزلة عن أوروبا الجديدة. فالنظام في المجتمع الصربي قبل الشيوعية كان قائما على تراث ارثوذكسي استبدادي. ولم تستطع الشيوعية هنا الاّ أن تتطور الى طبعة مزيفة من الديمقراطية من حيث الشكل ذات محتوى استبدادي لا يختلف كثيرا عن السابق. والى جانب ذلك، يشعر الصرب ان مكانتهم الاقليمية القيادية بين الشعوب السلافية الجنوبية والتي نجحوا في تكوينها منذ نهاية الحرب العالمية الأولى الى نهاية الحرب الباردة، قد انتهت الى غير

رجعة. وينتابهم احساس بالعزلة والحصار في زاوية ارثوذوكسية ضيقة، يضاعف منه احساسهم بأن أوروپا اللاتينية تضغط عليهم بقسوة، كما ان ورثة عدوهم العثماني القديم اللدود يضغطون عليهم أيضا بلا رحمة.

ان الحرب في البوسنة تذكر بكل الحروب السابقة في البلقان خلال مراحل السيطرة التركية، بين القرن الرابع عشر ومطلع القرن العشرين. فالعصابات المسيحية كانت ترتكب مذابح مريعة عند مهاجمة الثكنات التركية. وكذلك كان الحال عند مداهمة الشرانم التركية للقرى المسيحية. كان الرجال يقتلون والنساء يغتصبن والمنازل تحرق. وها قد جاءت المناسبة التي تؤكد للذين اعتقدوا ان أوروپا، في نهاية القرن العشرين، قد تخلصت من هذه الأفعال الهمجية، انهم مخطئون. وكل المؤشرات الحالية تثبت ان ما ترتكبه العصابات غير المنظمة في البوسنة، سواء «الجيتنك» أو «النسور البيض» أو أي اسم آخر، فإن الأساليب لاتختلف عن أساليب «باشي بوزك» المنظمة التركية القديمة ذات الصيت السيء، فالتشكيلات شبه العسكرية من هذا النوع تتألف من مجرمين وقطاع طرق احترفوا شن الغزوات لحسابهم الخاص. ونظرا لأنه يتعين عليهم أن يعتمدوا على أنفسهم في توفير كل ما يحتاجون اليه من معدات حربية ومؤونة ونفقات، ولذلك فمن الطبيعي أن يقوموا بأعمال السرقة والنهب والقتل. الا أن هذه التشكيلات كانت تضم ضباطا يعملون على التنسيق مع القوات النظامية. ويكاد التاريخ ان يعيد نفسه، اذ مثلما حصل قديما مع قوات الإمبراطورية العثمانية، هناك دلائل على تحول وحدات من الجيش اليوغوسلافي النظامي الى مجرد عصابات تعمل لحسابها الخاص أيضا.

تستعيد الحرب الوحشية الحالية أيضا مشاهد القتال الدامي بين المنظمات العسكرية المختلفة خلال الحرب العالمية الثانية. كانت المعارك الشرسة لا تقتصر على أعمال المقاومة ضد قوات الاحتلال النازية والفاشية وحسب، بل كانت تدور أيضا بين قوات المقاومة الشيوعية التابعة لتيتو من ناحية، وقوات الجيتنك الصربية المؤيدة للملك السابق من ناحية ثانية، وقوات الأوستاشا الفاشية الكرواتية من ناحية ثالثة. وكذلك بين فلول وأجنحة منظمة الجيتنك المتصارعة فيما بينها، وبين هذه جميعا والفئات المسلمة. لقد ازهقت

مئات الآلاف من الأرواح في هـذه المعـارك والحروب الأهلية لأناس لا ذنب لهم سـوى انهم صـرب وارثـودوكس. ان «كابـوس الابادة والفناء» عاد ليقضّ مضـاجع الصرب كما كان في الماضي ولم تخـفف اهـوال هذا الكابوس المذابح الجمـاعية التي اقـترفها الصرب أنفسـهم ضد الكروات والمسلمين خلال سنوات الحرب الثانية، أو ضد الألبان خلال عامي الحرب البلقـانية الكـبرى ١٩١٢ – ١٩١٣.

ربما كان مفيدا هنا التنويه الى الرواية التي الفها الكاتب الصربي فوك دراشكوفيتش، وزعيم أكبر حزب معارض في صربيا بعنوان «نوز» (Noz) بمعنى السكين. وفي هذه الرواية يصور دراشكوفيتش ما اقترفه مقاتلو منظمة الأوستاش الكروات ونظراؤهم في منظمة الجيتنك الصربية، ومقاتلو المقاومة التابعون لتيتو خلال الحرب الثانية في البوسنة والهرسك من مذابح ضد بعضهم البعض ويتعامل الكاتب مع السكين في نصوصه بنظرة فلسفية فيقول: «ان لدى شعبنا أداة يمكنه أن يستعملها بطريقة تتفوق على شعوب العالم الاخرى .. وهناك كلمة يتفوق شعبنا في نطقها. هذه الأداة غير المعقدة وهذه الكلمة البسيطة أضحت رمزنا وعلامتنا الفارقة والدمغة التي تميزنا عبر التاريخ .. وحالما نلفظ كلمة السكين، أو حالما تطرق الكلمة اسماعنا تتوهج عيوننا بالبريـق وتنبض قلوبنـا بالحياة وتسري تيارات البرق في أجسادنا ... ان الكلمة تسري فينا وحروفها تختصر جميع مراحل تاريخنا».

وحتى في الحرب القاسية التي تدور رحاها الآن في البوسنة، ليست البندقية هي الأداة الأهم بل انها السكين. فالشخص لا يقتل خصمه فقط، بل يمثل في جثته وينتهكها تقطيعا وتمزيقا. ان جثث الضحايا المدنيين التي استخرجت من القبور الجماعية تحمل الى جانب طلقات الرصاص القاتلة بصمات ظاهرة لعمل السكين فيها أيضا. كثير من الجثث كانت عيونها مقتلعة من محاجرها، وبطونها مبقورة، وأنوفها مجدوعة، وآذانها مبتورة وأعضاؤها الجنسية مقطوعة.

ان الرئيس ميلوسيفيتش ينفذ مشروع صربيا الكبرى ذو التراث القديم. ويمكن القول ان الخطة الحالية تتطابق والخطة التي سبق أن وضعها وزير داخلية صربيا عام ١٨٤٤ ايليا جراشانين. والتي تتضمن توحيد المقاطعات

والولايات السلافية الجنوبية، التي خضعت للدولة العثمانية، وفرض السيادة الصربية عليها، ثم استعادة المقاطعات والأجزاء التي كانت تخضع للحكم النمساوي. ولقد عرض المجمع العلمي الصربي طبعة مستحدثة من هذه الخطة في العام ١٩٨٦. وتشيد الخطة بالصرب وتمجدهم باعتبارهم سدنة لفكرة وحدة الشعوب السلافية الجنوبية. ويؤكد المجمع على ان الصرب دفعوا ثمنا باهظا وغبنوا غبنا فادحا تحت حكم الرئيس تيتو. ان أفكار الصرب هنا تماثل أفكار أقربائهم الروس حملة حلم «روسيا الكبرى». اذ يقدم هؤلاء ايضا أنفسهم كاكبر ضحايا للشيوعية والستالينية. انها نفس العقدة التي تتحكم حاليا بالقوميين الروس الذين يطالبون بأن تلعب موسكو من جديد دور «روما الثالثة» وأن تقوم بمساعدة أشقائها السلافيين الارثوذكسي ضد «الخطر الأخضر» وضد خطر الانحلال الأخلاقي في أوروپا الغربية.

هل كان بالإمكان تجنب الحرب في البوسنة؟

في الرابع من نيسان/أبريل عام ١٩٩٢ أعلنت جمهورية البوسنة والهرسك استقلالها، اعترفت الأمم المتحدة بها ومنحتها عضويتها بعد يومين، ولكن من دون أن تمنحها أية ضمانات لأمنها. وأدى هذا الى نشوب حرب عدوانية منظمة على هذه الدولة الوليدة، جاءت اثر استعدادات محكمة من جانب الصرب.

جاء تقسيم البوسنة والهرسك اثر الانتخابات العامة التي جرت في خريف ١٩٩٠، والتي حصلت الأحزاب العرقية - القومية فيها على أكثر من ٨٠ بالمائة من أصوات الناخبين. ولم يخف زعماء الأحزاب الصربية والكرواتية على حد سواء تطلعاتهم آنذاك لتقطيع هذه الدولة وضم أقسام كبيرة منها الى كل من صربيا أو كرواتيا.

ولقد شرع الصرب في السيطرة على المناطق ذات الكثافة الصربية قبل الاعتراف باستقلال جمهورية البوسنة والهرسك بوقت طويل. وفي ايلول/سبتمبر ١٩٩١ أعلن الصرب الحكم الذاتي في عدد من مناطقهم، وفي التاسع من كانون الثاني/يناير ١٩٩٢ أعلن توحيد تلك المناطق وقيام «الجمهورية الصربية في البوسنة والهرسك».

بناء على الشرط الذي وضعته دول الاتحاد الأوروپي للاعتراف بجمهورية البوسنة والهرسك، جرى استفتاء شعبي عام على الاستقلال فيها في مطلع شباط/فبراير ١٩٩٢. الا ان الصرب كانوا قد وجهوا سلفا انذارا قويا الى رئيس الجمهوية علي عـزت بيجوفيتش وحذروه من عواقـب اجراء هذا الاسـتفتاء ضد رغبتهم. وبالفـعل امتنع المواطنون الصرب عن الادلاء بأصواتهم، وتلا ذلك بدء أعمال العنف والمصادمات بين الصرب من جهة، وكل من المسلمين والكروات من جهة أخرى.

ويتضح من ذلك ان عملية شطر المناطق ذات الكثافة الصربية عن الجمهورية الجديدة بدأت قبل سبعة شهور من حصولها على الاعتراف الدولي. وقد كان الهدف من الاعتراف العالمي وتدويل المشكلة هو دفع الصرب الى تبني مواقف اكثر اعتدالا. غير ان الأحداث التالية أثبتت ان خطط وحسابات الصرب كانت أقرب الى الواقع. اذ لم تحصل البوسنة والهرسك على أية حماية دولية. هذا على الرغم من توفر أربعة عوامل كانت تساعد على تنظيم تدخل دولي عسكري ناجح، اما تحت مظلة الأمم المتحدة واما تحت مظلة مؤتمر الأمن الأوروپي. وهذه العوامل هي:

- ان البوسنة والهرسك دولة صغيرة من حيث المساحة والسكان، وكذلك من حيث الامكانات الاقتصادية. فمساحتها الاجمالية تقدر بـ ٥٢ الف كيلومتر مربع، ومجموع سكانها عند انفجار الحرب، كان نحو ٤ ملايين، منهم حوالي ٩ر١ مليون مسلم و ٤ر١ مليون صربي و٧٥٠ الف كرواتي.
- ان المقاتلين المسلحين في الحرب كانوا قلة محدودة سيئة التسليح وخاصة بالنسبة للأسلحة الهجومية الثقيلة كالدبـابات والطائرات. وحتى ما توفر في حوزتهم من هذه الأسلحة كان قديما ومتخلفا لاتضاهي تقنياتها مستوى أسلحة القوة الدولية التي كان يفترض أن تنتشر في هذه البلاد. ولابد من الاشارة في هذا الخصوص الى ان البوسنة كانت متخمة بمستودعات الأسلحة والذخيرة التابعة للجيش اليوغوسلافي، اضافة الى أن ٤٠ بالمائة من جميع المصانع الحربية ليوغوسلافيا السابقة كانت في البوسنة والهرسك.

- كانت الفرصة مواتية أنذاك لضمان ان تحصل القوة الدولية التي سيتم ارسالها الى البوسنة والهرسك على دعم مباشر لا من المسلمين فقط، بل من فئات واسعة من جميع السكان.
- ان تشكيل القوة الدولية المفترضة لا يتمتع بميزة انها ستعتمد على جيوش عسكرية متقدمة ومتفوقة من النواحي الكمية والكيفية وحسب، بل كانت ستستفيد من ميزة وجودها بالقرب من مسرح العمليات مثل فرنسا وايطاليا وتركيا، وكذلك حضورها ضمن وحدات الأساطيل في مياه البحر الادرياتيكي المجاورة.

قد تخلق هذه العوامل انطباعا بسهولة التدخل الخارجي في البوسنة الا أن هذه السهولة ليست سوى مظهر خادع. اذ ان العملية كانت تتطلب نحو أربعمائة الف جندي وفقا لحسابات الجنرال كولن پاول قائد الجيوش الأمريكية في ذلك الوقت كما جاء في شهادته مام لجنة الدفاع في مجلس الشيوخ الأمريكي. وهناك من ضاعف هذا العدد ورأى ان المحافظة على السلام في البوسنة يتطلب ارسال مليون جندي اليها، ومن هؤلاء الجنرال مكنزي، الكندي الذي قاد قوات الأمم المتحدة في البوسنة فيما بعد. أما تقديرات المراكز القيادية في منظمة حلف شمال الأطلسي فتذهب الى ان عملية فتح طريق برية بين مدينة سبليت والعاصمة سراييفو وحدها تحتاج الى ١١٥ الف جندي. وبتقدير هذه المراكز، فإنه حتى لو توفرت تلك الاحتياجات فإنه يتعذر ضمان النجاح للعملية وذلك لأسباب عديدة أهمها:

- ان الاعتماد على القوات البرية في التدخل ينطوي على احتمال تكبدها خسائر كبيرة بالأفراد لا تقوى على تحملها حكومات الدول المشاركة لأسباب سياسية داخلية. وقد قدر قائد قوات الأمم المتحدة في سراييفو الجنرال الفرنسي موريليون حجم الخسائر المحتملة بمائة الف جندي.
- قد يتسبب التدخل بمضاعفة المعاناة التي يقاسيها السكان المدنيون وزيادة عمليات الابادة الجماعية لأسباب انتقامية.
- لا يمكن استبعاد حدوث كوارث بيئية خطيرة نتيجة العمليات التخريبية مثل نسف المصانع الكيمياوية.

- حتى لو استطاعت القوة الدولية القيام بالتدخل والانتشار بنجاح، فإنها قد تفشل في وضع نهاية فعلية للحرب. اذ يمكن ان تستمر الأعمال الحربية على شكل حرب عصابات وعمليات مقاومة سرية، يستحيل التعرف خلالها على العدو أو على الحدود الأمامية. ويضاعف من هذه الاحتمالات ان الجيش اليوغوسلافي السابق مدرب تدريبا ممتازا على هذا النوع من الحرب. ولازال الجميع يتذكر حرب المقاومة التي خاضها اليوغوسلاف ضد قوات الاحتلال الالماني بين ١٩٤١ – ١٩٤٤ حين أخفقت ٣٥ فرقة المانية في هزيمة قوات المقاومة اليوغوسلافية. يضاف الى ذلك ان البوسنة والهرسك ذات طبيعة جغرافية ملائمة جدا لحرب العصابات.
- توجد في سائر أرجاء البوسنة والهرسك مستودعات أسلحة وذخيرة ضخمة مخفية وهناك توجد خنادق وتحصينات دفاعية حول المواقع الاستراتيجية، كالجسور والوديان والممرات الضيقة بين الجبال.
- الاخذ بالاعتبار ما يمكن أن يحدث في البوسنة عند تدخل القوات الأجنبية، ومقارنة ذلك بفيتنام والتجربة الأمريكية أو أفغانستان والتجربة الروسية، أو النزاع المزمن في ايرلندا الشمالية ومشاكل بريطانيا فيها، وكذلك القوات السورية والاسرائيلية في لبنان.
- ان التدخل الدولي في البوسنة والهرسك واضعاف القوات الصربية، يمكن أن ينتج عنه حالة قريبة من "الحالة اللبنانية" حيث تصبح قوات الأمم المتحدة في موضع القوات السورية عندما دخلت الى لبنان لكي تمنع أحد الأطراف من ترجيح الكفة لصالحه. اذ قد يستغل المسلمون والكروات فرصة ضعف الصرب ويشنون الحرب لاسترجاع الأراضي التي خسروها، وعندها قد تضطر القوات الدولية للقتال ضد الطرف الذي جاءت أصلا لكي تحميه! وعلى غرار المثال اللبناني، فقد تستمر الحرب داخل حلقة مفرغة وخطرة. وقد تضطر القوات الدولية، على نحو ما كانته القوات السورية في لبنان، الى استبدال حلفاءها مرة بعد مرة تفاديا لسيطرة طرف واحد على الأوضاع.
- ان الحرب قد تندلع مجددا بعد انسحاب القوات الدولية وانجاز

مهامها. وقد تكون عمليات التطهير العرقي اثر انسحاب القوات الدولية اكثر قسوة وأكثر همجية.

- ان التدخل الخارجي ينطوي على احتمال أخطر من كل ما سبق، وهو توسيع رقعة الحرب وامتدادها الى عموم صربيا والجبل الأسود وكوسوفو، بل ومقدونيا وكرواتيا.
- ان اتساع الحرب في هذا الاتجاه قد يفضي الى حرب بلقانية كبيرة تجر اليها دولا أخرى مثل البانيا ومقدونيا واليونان وبلغاريا، لابل وربما تركيا ايضا.

يمكن القول اذا ان تشكيل قوة دولية كبيرة تحت راية الأمم المتحدة أو حلف الأطلسي أو مؤتمر الأمن الأوروبي بهدف المحافظة على الأوضاع التي كانت قائمة عند بداية الحرب، خيار غير ملائم ومحفوف بالمخاطر الشديدة. أما البديل الأكثر واقعية على الأرجح فهو نوع من «العمليات الجراحية»، كتلك التي استعملت ضد العراق. ويمكن تصور تنفيذ هذا الخيار وفقا للسيناريو التالي:

- وقف انتهاكات الصرب لقرار الأمم المتحدة القاضي بمنع تحليق الطائرات في أجواء البوسنة والهرسك، وذلك باستخدام الوسائل العسكرية، وفرض السيطرة الدولية على الأجواء باستعمال طائرات حربية تابعة للأمم المتحدة أو الولايات المتحدة أو منظمة حلف شمال الأطلسي.
- توجيه انذار حاسم للصرب كي يمتنعوا عن قصف سراييفو والمدن الأخرى للمسلمين والكروات. واذا لم يرضخوا، فيمكن اللجوء الى قصف مواقع مدفعيتهم المنتشرة حول المدن وذلك لحماية السكان الأبرياء.
- اصدار أمر الى الصرب كي يوقفوا جميع الأعمال الحربية على أراضي البوسنة والهرسك، واذا لم يذعنوا، تشن الطائرات الحربية غارات جوية فعالة وتقصف مراكز قيادتهم العسكرية، ومستودعات أسلحتهم، ومواقع تجمعاتهم في البوسنة والهرسك بل بالإمكان عندها قطع

طرق الامداد والمواصلات بين هذه التجمعات، وكذلك الطرق والممرات التي تربط صرب البوسنة والهرسك بصربيا والتي تمر منها الامدادات الحربية. وفي مرحلة ثانية يمكن تطوير هذه الهجمات اذا تطلب الأمر الى عمليات قصف وتدمير لمصانع السلاح في صربيا، بل والتفكير بقصف أهداف سياسية ذات قيمة رمزية واعتبارية في بلغراد.

- وكخطوة اضافية كان بالامكان تزويد البوسنيين باسناد جوي، أو على الأقل توفير حماية جوية كافية، مرفقة برفع الحظر وتوريد شحنات من الأسلحة اليهم وتدريبهم على استخدامها، كي يتمكنوا من مواصلة كفاحهم من اجل التحرير. وعلى هذا فان هذه الخطوة كانت ستعني فعليا استثناء البوسنة والهرسك من الحظر على توريد الاسلحة، وبالتالي اعطاء المسلمين امكانية الدفاع عن انفسهم ضد عدو يزود نفسه بالاسلحة باستمرار من المستودعات الكبيرة للجيش اليوغسلافي. ومثل هذا الاجراء كان يمكن ان يسهم في تسعير الحرب على الامد القصير. ولكن هذا الخيار لم يعد ممكنا بعد ان انتشرت قوات الأمم المتحدة في البوسنة والهرسك وبعد ان اصبح أفرادها رهائن وعرضة لانتقام الصرب والكروات.
- اقامة محكمة دولية لمحاكمة المسؤولين عن جرائم الحرب، وبالدرجة الأولى محاكمة الرئيس الصربي سلوبودان ميلوسيفيتش ورئيس صرب البوسنة، رادوفان كاراديتش، وقائد قواتهم العسكرية الجنرال ملاديتش. ولكن ماحدث عمليا هو عكس ذلك، اذ عوضا عن معاقبتهم قام المجتمع الدولي بتبرئتهم من خلال اشراكهم في المفاوضات كطرف من أطراف الحل.

(وجهت التهم فيما بعد الى كل من كاراديتش وملاديتش من قبل المحكمة الدولية. م)

ان هذه الاجراءات الرادعة القوية، كان يمكن في أحسن الافتراضات ان تحدث صدمة قوية للصرب تجعلهم يعيدون النظر والتفكير في ممارساتهم، وخصوصا بالنسبة للعسكريين والزعماء الأكثر تطرفا. وربما كان ذلك سيساهم أيضا على تقوية المعارضة الصربية الداخلية المناهضة للتوجهات

المتطرفة وعلى ابراز القوى السياسية المعتدلة ورموزها التي كان يمثلها آنذاك بانيتش. وربما أحدثت تلك الاجراءات الحازمة في حال اتخاذها حربا أهلية صربية ـ صربية، بين التيارات التي تسعى الى متابعة الحرب البوسنية مهما كان الثمن والتيارات التي كانت ترى أن الوقت قد حان للشروع في مفاوضات جدية بحثا عن حل يحفظ للصرب أقصى ما يمكن من الأراضي التي استولوا عليها. وبهذا كان يمكن تخفيف الضغوط على الأطراف الأخرى ولاسيما المسلمين.

الا ان الاحتمال الأكبر الذي كان يمكن ان يتولد عن تلك السياسة هو رص صفوف الصرب وتقوية التضامن ومحض مزيد من الثقة والتأييد لزعمائها الأكثر تطرفا في مواجهة العالم الخارجي كله. الأمر الذي سيسعر الحرب ويفاقم من الامها وقساوتها. لا بل ان «العمليات الجراحية» الحربية كان يمكن ان تؤذي المدنيين أكثر مما تصيب العسكريين، وكان الصرب سيردون عليها بقصف المناطق السكنية المدنية القريبة من فوهات مدافعهم وبشكل عشوائي. أما فرص النجاح في مكافحة الكتائب المتنقلة فلا تزيد على فرص النجاح في مقاومة القناصة بواسطة الطائرات الحربية.

في الواقع ان عملية تحرير دولة قائمة وموجودة بواسطة هجوم منسق من الخارج، كما فعلت قوات التحالف الدولي لتحرير الكويت، تختلف تماما عن مهمة التدخل في مجتمع مفكك (لا دولة) أثخنته الحروب القبلية المستمرة. ان البوسنة والهرسك لا يمكن ان تقارن ايضا بالصومال وذلك لأسباب بدهية، كالتضاريس الجغرافية، ونوعية السلاح الذي يملكه العدو، والتدريب العسكري العام، ومستوى التطور، والحوافز. وعلى ذلك يمكن الاستنتاج ان اية قوة دولية تذهب الى البوسنة والهرسك ستكون مضطرة للبقاء سنوات عديدة حتى تنهي مهمتها، وهي مهمة يمكن وصفها بالمستحيلة منذ البداية. وسوف تجد هذه القوات نفسها مضطرة للتواجد في كل المدن والقرى لوقف عمليات القتل، لا بل ان هذه القوات سوف تصبح بذاتها هدفا لعمليات القتل هذه.

ان التجارب التاريخية السابقة من تقسيم الهند الى فلسطين ناطقة بالعبر الواضحة في هذا الصدد. وثمة احتمال شديد الخطورة يتمثل في أن

تنهي القوات الدولية تحت رايات الأمم المتحدة أو تحت مظلة حلف الأطلسي مهمتها وتنسحب من دون أن تتمكن من تحقيق هدفها، فتنفجر الحرب الشرسة مجددا.

ربما كان هناك ثمة طريقة أخرى بمقدورها أن تؤدي الى وقف أعمال القتل وتهجير السكان، وهذه عبارة عن مزيج من «العمليات الجراحية» بهدف خلق «مناطق آمنة» للسكان المسلمين بنفس الطريقة التي نفذت بها هذه المناطق أو الملاذات للأكراد في شمال العراق. مثل هذه العملية كان يمكن تنفيذها من خلال تشكيل حزام دفاع دولي، أو بعبارة أخرى: وضع قوات دولية عسكرية بشكل فعال في محيط المدن الرئيسية، مثل جوراجدا وترافنيك وتوزلا وكذلك سراييفو نفسها، مع تخويلها صلاحيات الرد الفوري على مصادر النيران التي تستهدفها أو الهجمات التي قد تتعرض لها. الا ان كلا من الوسيطين الدوليين آنذاك سايروس فانس (ممثل الأمم المتحدة) واللورد ديفيد أوين (ممثل الاتحاد الأوروبي) عارضا بقوة مثل هذا الحل لأنه يضفي صفة شرعية على عمليات الاحتلال التي قام بها الصرب حينذاك. وقال اللورد اوين ان المناطق الآمنة لن تكون آمنة وهي ستشجع على الأغلب استمرار عمليات التطهير العرقي.

كانت يوغوسلافيا في ١٩٨٩ تقف على مفترق أربع خيارات مفتوحة:

- أن يظل الاتحاد اليوغوسلافي قائما بشرط تغييره من فيدرالي الى كونفيدرالي بحيث تتمتع كل واحدة من الجمهوريات الست بصلاحيات وحريات واسعة داخله، بما فيها حق الفيتو على القرارات المهمة وذلك للحيلولة دون دكتاتورية الصرب.
- أن يحصل طلاق سلمي بين الجمهوريات وأن تحتفظ كل منها بحدودها آنذاك، على أن تنال الأقليات الصربية في الجمهوريات المختلفة حقوقها في شكل حكم ذاتي.
- أن تبقى يوغوسلافيا السابقة على حالها، أي كدولة مركزية فيدرالية وتقبل بقية القوميات بالطرف الصربي في موقع السيطرة الكاملة.
- تأسيس «صربيا الكبرى» وذلك بضم كافة المناطق التي تعيش فيها أقليات صربية كثيفة في الجمهوريات الأخرى الى صربيا الأم.

وهذا يمكن ان يتم عبر استفتاءات شعبية في هذه المناطق ترضخ كل الاطراف المعنية له، أو من خلال عمليات ضم عسكرية لهذه المناطق بدون اعتبار لمواقف الجمهوريات الأخرى.

لاشك انه كان بالإمكان ايجاد حل للمشاكل القومية داخل الاطار اليوغوسلافي السابق اذا ما ضمنت القوميات غير الصربية حقوقها الكاملة بشكل واضح وتوفرت لها أوضاع مقننة تكفل لها الحماية في مواجهة الأطماع الصربية. عندها فقط كان يمكن اقناع الشعبين السلوفيني والكرواتي بأن مستقبلهما داخل يوغوسلافيا سيكون واعدا، بنفس الدرجة التي يتوقان لبلوغها خارج ذلك الاطار. ولو ان العالم الخارجي المحيط تصرف بسرعة وحسم وبشكل متوازن بين الأطراف اليوغوسلافية ربما كان بالامكان المحافظة على الرابطة اليوغوسلافية. اذ كان يتوجب الضغط على الكرواتيين لكي يمنحوا المناطق ذات الكثافة الصربية في جمهوريتهم الاستقلال الذاتي وفقا للنموذج الذي يطبق في جزيرة «اولاند» الفنلندية التي تتمتع بالاستقلال الذاتي، في نفس الوقت الذي تبادر فيه هذه الدول بالاعتراف بحقوق واستقلال تلك المناطق. اذ لابد أن نعترف بأن الرعب الذي أبداه الصرب داخل كرواتيا من «عقدة الأوستاشا» هو خوف له ما يبرره بشكل واقعي.

ولو ان الاعتراف بكرواتيا وفرت له الضمانات الدولية الكافية لاستقلالها، بشكل متزامن مع هجوم الجيش اليوغوسلافي عليها في حزيران/يونيو ١٩٩١، لكان النزاع اكتسب طابع الأزمة الدولية منذ بداياته المبكرة. وكان بالامكان ارسال اشارة حازمة وحاسمة للطرف المعتدي ليكف عن سياسته، من خلال تدخل دولي سريع وقوي لحماية الضحية من العدوان.

الا ان اللورد كارينجتون عندها (أول وسيط أوروبي في الأزمة اليوغوسلافية) كان يفتقر الى أي وسيلة للضغط على ميلوسيفيتش، بل انه تحاشى بصورة ثابتة التلويح بأي تدخل عسكري. ولوتم التهديد باللجوء الى استعمال القوة لكان من المحتمل ان تتغير الصورة وكذلك بالنسبة لموقف بلغراد. علما بان التدخل العسكري كان اسهل شأنا في سلوفينيا لاختلاف الجغرافية والطبيعة مقارنة بوعورة الطبيعة في البوسنة وصعوبتها. ولو أن

منظمة حلف شمال الأطلسي عمدت فورا الى ارسال قوات بحرية الى ميناء دوبروفنيك في كانون الأول ديسمبر ١٩٩١، ولو تم قصف بعض مواقع المدفعية الصربية حول المدينة لكان هذا اعطى اشارات واضحة لميلوسيفيتش كي يتراجع عن سياسته.

في الواقع ان الاتحاد الأوروبي ركز جهوده في تلك الآونة على الخيار الأول من الخيارات الأربعة التي عددناها آنفا. وكان الهدف هو ابقاء الاتحاد اليوغوسلافي متماسكا مع توسيع الحقوق والصلاحيات السياسية للجمهوريات الأعضاء ومنح الحريات والحكم الذاتي للأقليات القومية في مختلف الجمهوريات الشعبية. ولاشك ان مثل هذا الحل كان ممكنا لولا ان الصرب كانوا مصممين على اللجوء الى القوة للوصول الى مبتغاهم السياسي، ولو أن الجيش اليوغوسلافي قام بدوره في الحيلولة دون المصادمات الاثنية بين الأطراف المتناحرة، بدل تدخله لمساندة سياسة التوسع والاحتلال الصربية.

لقد تسبب التقاعس عن الاعتراف بسلوفينيا وكرواتيا الى عكس النتائج المتوخاة من ذلك. فقد تعززت تقديرات الجانب الصربي بأن المجتمع الدولي سيتقبل النتائج المترتبة على سياسة القوة التي ينتهجها لتحقيق طموحه في بناء صربيا الكبرى رغم أنف الجميع. وفي نفس الوقت وأمام وضوح النوايا الصربية اشتد عزم الشعبين السلوفيني والكرواتي على الانفصال عن يوغوسلافيا أكثر فأكثر ومهما كان الثمن.

ان الحقيقة البسيطة التي تلخص الموقف حينذاك هي ان الدول الغربية كانت تفتقر الى خطة واضحة لوأد نيران الحرب التي بدأت تشتعل، ولدعم خيارات وحلول السلام. وهناك مجموعة عوامل تفسر وتوضح هذه الحقيقة.

- لقد كان هناك نوع من اللامبالاة تجاه دول أوروبا الشرقية عقب الفرحة الغامرة اثر سقوط الأنظمة الشيوعية عام ١٩٨٩. ويعود سبب هذا الى تفاقم المشاكل الاجتماعية والاقتصادية في الدول الغربية هو ما دفعها الى التركيز على الهموم الداخلية والشؤون القومية وتهميش اهتماماتها بما يجري في شرق أوروبا. ومما عزز هذا الاهمال

احساس الغرب بان الخطر السابق المنبعث من شرق أوروبا قد زال، فضلا عن ظهور جهل عميق بأحوال وأوضاع أوروبا الشرقية بشكل عام ويوغوسلافيا بشكل خاص عقب الثورات التي شهدتها عقب عام ١٩٨٩.

- تأثير ظاهرة «الحنين الى الماضي» في عموم المجتمعات الغربية، وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، جعلت الغرب يتلكأ في قبول فكرة تجزئة يوغوسلافيا. ولقد لعب الاهتمام الأوروبي بالمحافظة على «التوازنات التاريخية» دورا مهما، اذ عبرت بعض الأطراف بشكل يكاد يكون مكشوفا على الخوف من ان يؤدي استقلال سلوفينيا وكرواتيا الى تقوية المانيا على حساب فرنسا وبريطانيا.
- وجود شكوك وتساؤلات صادقة ازاء ماهية الحلول «العادلة» للمشاكل المعقدة للغاية لأقليات يوغوسلافيا السابقة.
- تصور الأطراف الأوروبية ان الأزمة ستظل محصورة محليا، حتى وان كان الصرب عدوانيين بالدرجة التي إدعاها خصومهم.
- لابد من الاعتراف في خاتمة المطاف ان ايا من الأطراف الأوروبية، سواء منظمة اتحاد غرب أوروبا، أو الاتحاد الأوروبي أو حلف شمال الأطلسي أو مؤتمر الأمن الأوروبي، كان لديها استراتيجية محددة لمعالجة الأزمة الحادة التى قد تتطور خارج اطار الحرب الباردة.

ما الذي كان بمقدور العالم أن يفعله؟ ان الجواب على هذا السؤال يطرح نفسه ببساطة. والواقع ان الجواب كان منذ البداية: اقل من القليل. اذ عندما تصمم فئة ما من الناس على تنفيذ ما تصبو اليه بقوة السلاح، لايمكن للآخرين الذين يقفون خارج الدائرة وليس لهم مصالح حيوية مباشرة لعب دور كبير أو انجاز معجزات تذكر.

لم يكن الصرب يهدفون الى بناء يوغوسلافيا من شعوب وجمهوريات متساوية في الحقوق والواجبات، انما كانت غايتهم الأكيدة التي يسعون الى تحقيقها بأي ثمن هي توسيع حدود صربيا غربا الى أقصى مدى ممكن. وكان الجيش الصربي ـ اليوغوسلافي مصمم على شن حرب حتى ولو لم

يعترف العالم باستقلال سلوفينيا وكرواتيا. لقد كان الهدف واضحا بالنسبة للصرب قبل انفصال الجمهوريتين عن الرابطة اليوغوسلافية، ومشروع صربيا الكبرى لا يمكن أن يتحقق بدون القوة والسلاح. ان الجواب الوحيد على تلك السياسة هو التدخل العسكري على أوسع نطاق وفي وقت مبكر من الأزمة.

الا أن مستلزمات مثل هذا الحل وأدواته السياسية لم تكن متوفرة، وذلك بسبب افتقاد الاتحاد الأوروپي للاجماع المطلوب في مجال السياسة الخارجية. ولأن الولايات المتحدة الأمريكية لم تشعر بأن مصالحها القومية في خطر مباشر من جراء تلك الأزمة. ان العضو الوحيد في الاتحاد الأوروپي الذي تضرر بشكل قوي ومباشر من هذه الأزمة هو المانيا، حيث تدفق اللاجئون على أراضيها بغزارة وكثافة. الا ان المانيا كانت موثقة اليدين، فالدستور الألماني والماضي الألماني كلاهما كانا يحدان من قدرة المانيا على المبادرة. أما بالنسبة للأعضاء الآخرين في الاتحاد الأوروپي، فلم تشعر أي دولة ان مصالحها القومية مهددة مما يحدث في يوغوسلافيا، الى حد يدفعها الى المجازفة بارسال قوات عسكرية ضخمة ومن دون دعم قوي من مواطنيها.

والحق ان كلا من صربيا وكرواتيا، حتى ولو لم يعترفا بذلك، كانتا تعملان من أجل اقتسام البوسنة والهرسك فيما بينهما بهدف خلق «صربيا الكبرى» و «كرواتيا الكبرى» حيث لا يكون للمسلمين فيها الا وضع الأقلية الدينية في أحسن الأحوال. ومع افتراض ان المسلمين لن يقبلوا لأنفسهم هذا المصير، خصوصا وانهم أكبر الشعوب في البوسنة، كان لابد للمرء أن يتوقع انفجار الحرب عاجلا أو آجلا. والحقيقة المريرة هنا هي انه طالما لم يقترن الاعتراف الدولي باستقلال البوسنة بأي ضمانات فعالة وقوية لحمايتها، فإنه لم يكن بالامكان تجنب الحرب. وفي حين انه يمكننا التأكيد على ان الاعتراف الغربي باستقلال كرواتيا وسلوفينيا جاء متأخرا بعض الشيء، يمكننا التأكيد أيضا بأن الاعتراف الغربي باستقلال جمهورية البوسنة والهرسك كان بمثابة ضربة قاضية ومميتة لها لعدم تلازمه مع اجراءات عملية تضمن أمن هذه الدولة الجديدة الضعيفة.

هل يأتي الدور على كوسوفو بعد البوسنة؟

بعد ان تم ضم المناطق الصربية في جمهورية البوسنة والهرسك الى صربيا، يوجه القوميون انظارهم الى المهمة الأخرى، وهي تحويل اقليم كوسوفو ذي الكثافة الألبانية المسلمة الى صربيا. واهمية هذه البقعة من الأرض عند اصوليي «صربيا الكبرى» تشابه اهمية الضفة الغربية بالنسبة الى اليهود الأصوليين الذين يسمونها «يهودا والسامرة».

يعتبر الصرب كوسوفو مهد الثقافة الصربية. اذ هنا وجد المدماك الأول للامبراطورية الصربية التي توسعت وازدهرت وبلغت أقصى حدود في عهد القيصر الشهير استيفان دوشان الكبير. ولقد توج هذا نفسه عام ١٣٤٦ قيصرا لعموم الصرب والاغريق. ولكنه توفي بسرعة عام ١٣٥٥ وهو في ريعان شبابه وقوته من دون ان يحقق حلمه في الاستيلاء على القسطنطينية. وفي كوسوفو نفسها، وقبل مائة سنة تقريبا من تلك الأحداث السياسية، تأسست الكنيسة القومية الصربية. ويعتبر بطريركهم الأول، رئيس الأساقفة الارثودوكس آنذاك الأب سافا بمثابة القديس الذي يحمي صربيا حتى اليوم.

جرت أول معركة بين الصرب والأتراك، في حزيران/يونيو ١٣٨٩، في «ميدان السمان» بكوسوفو. وانتهت باندحار الصرب وسقوط تلك الأرض تحت سلطة الفاتحين الجدد. وكان من نتائج ذلك أن نزح معظم السكان الصرب من كوسوفو خلال القرون التالية. ولم يستعد الصرب شجاعتهم الا بعد ثلاثمائة سنة حين تضعضعت عزيمة الأتراك واضمحلت اندفاعتهم على اثر فشلهم في اقتحام ڤيينا وعودتهم خائبين من حصارها عام ١٦٨٣. كان المقاتلون الصرب آنذاك يؤلفون عنصرا مهما من الجيش النمساوي الذي مالبث ان اقتلع الأتراك من كوسوفو في تشرين الأول/اكتوبر ١٦٨٩. ولكن الحظ العاثر للصرب انقلب مرة أخرى لصالح أعدائهم وعاد الأتراك من جديد الى كوسوفو، وتسبب ذلك بنزوح جماعي وشامل ، قاده بطريركهم الأكبر، متجهين الى بلغراد التي وصلوها في ربيع ١٦٩٠ بعد مسير طويل وضحايا كثيرة. واثر هذه التطورات الحاسمة سمح الأتراك للألبان المسلمين بالهجرة والاستيطان في كوسوفو.

وعلى الرغم من ان هجرة الصرب من موطنهم التاريخي القديم في كوسوفو لا يحتل نفس المكانة الرئيسية التي تحتلها معركة «ميدان السمان» في الأساطير القومية الصربية، الا ان الظلم الذي تعرضوا له في ذلك الأمد البعيد هو من الفداحة بحيث لا يمكن نسيانه أو تجاوزه من قبل الأمة الصربية. وتبعا لذلك يرفض الصرب رفضا مطلقا التخلي عما يعتبرونه حقوقا تاريخية ثابتة ولا يقبلون بالواقع الذي نشأ باستيطان الألبان في كوسوفو منذ ثلاثمائة سنة بشكل متصل وان تسعين بالمائة من سكان الاقليم الان هم من الألبان. ان معتقدات الصرب عن الحق التاريخي في كوسوفو تعد بمثابة وصايا الهية مقدسة وهي وصايا تغذيها الكنيسة الارثوذوكسية الصربية من خلال تحالفها الوثيق مع سلوبودان ميلوسيفيتش.

يتردد ذكر معركة «ميدان السمان» في كوسوفو بكثرة واستمرار في كتابات الأدباء والمفكرين الصرب ماضيا وحاضرا. وهم يستخدمونها كرمز حي للبطولة والعزة القومية والأرض المقدسة والحقوق الالهية. وتؤكد النشرات والخطابات الدعائية السياسية على ان الصراع على هذه الأرض هو بمثابة حياة أو موت بالنسبة للأمة الصربية: «اننا على أتم الاستعداد للتضحية بأرواحنا، ولكننا نرفض التنازل عن كوسوفو». ومع أن تلك المعركة انتهت بهزيمة ساحقة للصرب فإن ذكراها في يوم ٢٨ حزيران/يونيو من كل عام هو العيد القومي للصرب. وفي عام ١٩٨٩ احتفل قرابة مليون صربي بذكراها بعد أن احتشدوا من سائر أنحاء صربيا في نفس الموقع الذي دارت فيه تلك المعركة قبل ستمائة عام.

يبسط الصرب الآن سلطتهم على كوسوفو ويحكمونها بشكل مباشر من مركز الدولة في بلغراد. هذا على الرغم من ان الاقليم تمتع بالحكم الذاتي طوال ثلاثين سنة وان الألبان تزيد نسبتهم عن تسعين بالمائة من مجموع السكان البالغ عددهم نحو مليون ونصف مليون نسمة. ولقد اجتاح الجيش الصربي اقليم كوسوفو التابع لألبانيا واستولى عليه من تركيا في الحرب البلقانية الكبرى (١٩١٢ - ١٩١٣)، ومنذ ذلك الوقت قامت السلطات الصربية بتهجير وطرد قسم من المواطنين الألبان لافساح المجال أمام المستوطنين الصرب. الا ان هذه السياسة عارضها القوميون الصرب المتشددين لأنها

غير جذرية بما فيه الكفاية. ومن بين هؤلاء المؤرخ فاسا كوبريلوفيتش، الذي كان عضوا في المنظمة الصربية الفاشية التي اغتالت الأمير النمساوي فرانز فرديناند ولي عهد النمسا عام ١٩١٤ أثناء زيارته لمدينة سراييفو، وهي الطلقة التي أشعلت الحرب العالمية الأولى. وفي خطاب له عام ١٩٣٧ صاغ كوبريلوفيتش استراتيجية للوصول الى حل جذري للمشكلة في كوسوفو. وتقول هذه الاستراتيجية، التي كثيرا ما تتكرر في النقاشات الصربية حاليا، ان طريق الاستعمار المتدرج واضطهاد الألبان غير مجد، وان الحل الوحيد هو في استخدام سلطة قمع الدولة لاجبار المسلمين الالبان على الهجرة الى تركيا، فمكانهم الطبيعي هو تركيا. ولا ينسى هذا المؤرخ الصربي أن يوصي بتشريع تلك السياسة، بما في ذلك مصادرة الأراضي وتدمير الغابات لافساح المجال للمستوطنين الصرب الجدد، وكذلك سحب بطاقات الهوية من المسلمين الالبان والغاء سندات الملكية، وطردهم من وظائفهم الحكومية وحرمانهم من فرص العمل في كافة المجالات، كل ذلك بهدف رفع معدلات الهجرة. وأوصى كوبريلوفيتش في نفس الخطاب بحرمان الألبان من تعدد الزوجات، وبدك المقابر وطمسها وتسويتها بالأرض، وباضطهاد رجال الدين المسلمين. واقترح ان يبدأ تنفيذ هذه الخطط بالقرى قبل المدن لافراغها من سكانها، كما طالب بتسليح المستوطنين الصرب لمواجهة الغالبية الألبانية في الاقليم.

وحتى لو افترضنا ان هذه الأساليب المتطرفة لم تنفذ بالكامل، يتعين علينا الافتراض ان الأزمة اليوغوسلافية في كوسوفو ستطول أكثر من أي جزء أو فصل آخر من فصولها العديدة. بل يتعين علينا توقع أن تصبح أزمة كوسوفو دراماتيكية ومثيرة. خصوصا وان الألبان هنا لن يقبلوا أن تكون أراضيهم وبلادهم «أرضا موعودة ومقدسة» لشعب آخر الا بدرجة استعداد الشعب الفلسطيني في الضفة الغربية وغزة للقبول بالمطالب اليهودية فيها. ان التوتر بين المسلمين الألبان والارثوذوكس الصرب في كوسوفو سيتصاعد لاسيما اذا ما اتجه مؤشر التطور في البانيا المجاورة نحو الديمقراطية. اذ ان ذلك سيزيد من رفض الالبان في كوسوفو للبقاء كمواطنين من الدرجة الثانية تحت السلطة الصربية، وسيطمحون لمشاطرة أقربائهم وأشقائهم على الجانب الآخر من الحدود حياتهم الحرة.

ان الأمة الألبانية مجزأة منذ الحرب البلقانية الكبرى ١٩١٢ - ١٩١٣. فهناك نحو ثلاثة ملايين نسمة يعيشون في البانيا الأم. وحوالي مليون ونصف مليون في كوسوفو و ٤٥٠ الف الباني في الجزء الغربي والشمالي من جمهورية مقدونيا وهناك أيضا حوالي ٤٥ الف الباني في جنوب صربيا ومابين ٤٠ و ٥٠ الفا منهم في جمهورية الجبل الأسود. ويعيش في شمال غرب اليونان أيضا عدد من الألبان يتراوح بين ٦٠ و ٢٠٠ ألف حسب المصادر الالبانية.

ان أية أزمة عنيفة في كوسوفو تنطوي على قابلية الانتقال السريع الى مقدونيا. إذ يمكن أن تحدث نزوحا جماعيا بين سكان الاقليم باتجاه مقدونيا، وهناك يمكن أن يؤدي النازحون الى كسر التوازن الدقيق القائم حاليا بين مواطني مقدونيا من السلافيين ومواطنيها من الأقليات الألبانية. وقد يضع احتمال كهذا مستقبل جمهورية مقدونيا الهشة أصلا على شفا صراعات عرقية خطيرة قد تجر بقية دول البلقان الى اتونها، ولاسيما صربيا وبلغاريا، بل ويمكن أن تجتذب هذه الصراعات كلا من تركيا واليونان أيضا.

العالم الاسلامي وأزمة البوسنة والهرسك.

على الأرجح ليس هناك، قضية وقعت في أوروپا وأثارت مشاعر المسلمين كافة من ماليزيا في الشرق الى المغرب في أقصى افريقيا، مثلما فعلته أزمة البوسنة والهرسك (١٩٩٢ - ١٩٩٥).

ان الفظائع التي اقترفها الصرب في حربهم ضد المسلمين منحت التيارات الأصولية في العالم الاسلامي شهادة قوية ضد الغرب تضيفها الى خطابها الدعائي المناوئ للعالم الغربي بصورة مبدئية. وهي شهادة قابلة للترويج وتجد آذانا صاغية بل لقد غدا ممكنا لهذه التيارات، في حملاتها على الزعماء العرب أيضا ضرب المثل بالبوسنة لاثبات عدوانية الغرب وعدم مشروعية الاعتماد الدائم على الغرب الذي يركز عليه هؤلاء الزعماء. ان ماحدث إبان حرب الخليج تكرر في حرب البوسنة. الا ان المثال الأخير يستعمل بشكل معكوس، اذ يتساءل هؤلاء الأصوليون عن السبب الذي يحرم مسلمي البوسنة من الحق في الحماية والمساعدة على غرار الكويت او الأكراد في شمال

العراق. وهم يجيبون على ذلك بأن العالم الغربي يتعاطى مع قضية حقوق الانسان بازدواجية صارخة وبمقاييس نفعية. ومادام مسلمو البوسنة لا يملكون احتياطيات ضخمة من النفط مثل الكويتيين، فلا اهمية لهم.

وطبعا فان التحجج بكون السياسة الواقعية تتحكم فيها الطبيعة الجبلية الوعرة في البوسنة وبان القصف الجوي لايؤدي الى نتائج ايجابية، كما في جنوب العراق حيث تمكن الطيران الحربي من شن غارات جوية اصابت أهدافها بيسر وفعالية، هي حجج لايمكن تسويقها بسهولة. لقد اختزل الأصوليون التباينات الواسعة في موقف الغرب من قضيتي البوسنة والكويت واعتبروا التخاذل عن حماية المسلمين متعمدا، لأن الغرب لايريد ان يرى الاسلام على الأرض الأوروبية. وحدثت تعميمات فجة حيث لم يميز الأصوليون بين ظروف وعوامل كثيرة وحشدت كلها في سياق مفهوم واحد هو العداء الغربي للاسلام. لقد ادعت صحيفة «النور» المصرية صراحة بان مقاتلي الصرب تدربوا على تقنيات الجرائم والمذابح التي اقترفوها في البوسنة على أيدي الاسرائيليين في الدولة اليهودية. لكن الصحيفة نفسها، وكذلك التيارات الأصولية عموما، لم تذكر شيئا عن ظاهرة اللامبالاة بمصير الصوماليين في العالم الاسلامي، برغم ان هؤلاء هم اخوة في الدين. واغفلت الصحيفة حقيقة ان البوسنة ليست بأي حال من الأحوال، المثال الذي يصح ضربه عن مكانة الاسلام في أوروپا. اذ يعيش في دول الاتحاد الأوروپي اكثر من عشرة ملايين مسلم يمارسون شعائرهم وعباداتهم بكل حرية، حتى ان الأقليات التركية التي يتعذر عليها ان تجهر بآرائها وأفكارها في بلدها الأصلي، تستطيع أن تفعل ماهو اكثر وأبعد من ذلك في المانيا على سبيل المثال!

والواقع انه لم تظهر أية سياسة اسلامية موحدة تجاه أزمة البوسنة. ويرجع ذلك بالطبع الى اختلاف مصالح الدول الاسلامية. فكثير من الرؤساء والحكومات الإسلامية لم يشعروا في قرارة نفوسهم بأي دافع للتحرك من أجل تضامن أو تكاتف حقيقي مع مسلمي البوسنة، لأن هؤلاء في نظرهم «متغربين» اكثر من اللازم.

لاشك أن لكثير من الدول الاسلامية مصالح داخلية - محلية وخارجية تدفعها الى رفع صوتها بشأن أزمة البوسنة. ولكن هذه الدول شأنها شأن

حكومات الدول الأوروبية والغربية غير مستعدة للمجازفة بأرواح جنودها والتضحية بهم في سبيل التخلص من تركة تيتو. بل انهم حتى لو كانوا مستعدين لهذه التضحية، فهناك عقبات وموانع تحول دون تحقيق ذلك، مثل صعوبة نقل الجيوش والمؤن الى البوسنة. كان احتمال زحف جيوش اسلامية الى سراييفو وانخراطها في الحرب احتمالا ضئيلا للغاية. هذا على الرغم من ان اية الله الخميني حض العالم الاسلامي منذ البداية على القيام بعمل مشترك دفاعا عن «السكان المسلمين المضطهدين في البوسنة والهرسك». وقال آية الله كاشاني، واحد آخر من الملالي الايرانيين، في خطبة الجمعة انه يتعين على الدول الاسلامية تشكيل «جيش اسلامي» موحد. الا ان هذه الدعوة ظلت فردية لا أثر لها. اذ ان رئيس الجمهورية الايرانية هاشمي رفسنجاني اتخذ طوال مراحل الأزمة مواقف تتسم بالحذر. بل انه اكد في احدى خطب الجمعة بصراحة «عدم استعداد ايران لأن تحارب دفاعا عن البوسنيين المسلمين وكأنهم جزء منها، فالمسافة بعيدة جدا بين ايران والبوسنة، والمسلمون هناك محاصرون بشكل محكم يجعل الوصول اليهم مستحيلا».

أما تركيا، فيصعب عليها في الواقع الوقوف مكتوفة اليدين ازاء ما حدث في البوسنة. ولكنها من الناحية المقابلة كانت حريصة في سياستها الخارجية على عدم تصنيفها ضمن المعسكر الاسلامي العالمي هذا وحرصت على استخدام نفوذها وامكاناتها للظهور بمظهر الدولة المعتدلة التي تسعى الى التهدئة، والدولة ذات الدور المحوري الذي لا يمكن الاستغناء عنه في علاقات الشرق والغرب. واضافة الى هذا فإن لدى تركيا قائمة طويلة من المشاكل الملحة اكثر من المشكلة البوسنية، كالمسألة الكردية، والمسألة القبرصية وعلاقاتها المتوترة مع اليونان، وقبل ذلك كله، مشكلة النزاع بين أرمينيا وأذربيجان، وهي مشكلة تختزن قوة تدميرية هائلة يمكن ان تنعكس وتؤثر على أمنها. ان التدخل العسكري التركي المباشر في أزمة البوسنة كان غير محتمل لأسباب لوجستية وتقنية بحتة، مثل نقل الجيوش والعتاد والمؤن. اذ ليس بامكان تركيا الحصول على خطوط امداد وتموين عسكرية عبر الدولتين البلقانيتين، بلغاريا ومقدونيا، ناهيكم عن اليونان التي يقل احتمال موافقتها

على مثل ذلك الأمر بدرجة اكبر من جاراتها الأخرى. وفي الوقت ذاته لا يمكن لتركيا القيام بعملية عسكرية لنجدة المسلمين في البوسنة عبر البحر الادرياتيكي لأن هناك فاصلا طبيعيا بين سواحل البحر وأراضي البوسنة. وهذا الحاجز ينقسم الى جزئين أولهما جمهورية الجبل الأسود والثاني كرواتيا. أما اذا كان الحديث يدور عن عملية تدخل محدودة من جانب تركيا، فإنها لا تحقق الغرض المطلوب عسكريا، بل يمكن ان تؤدي الى نتائج سياسية سلبية ذات أثر بعيد. ويمكننا ببساطة تخيل براكين الغضب البلقانية التي ستنفجر في عموم المنطقة اذا عاد «محمد جيك، أو المحمديون» أي الأتراك بأسلحتهم ليقاتلوا فوق تراب هذه البلاد بعد طردهم منها بنحو مائة سنة. ان أي عملية تدخل مهما كانت صغيرة أو رمزية ستثير مشاعر الماضي وذكرياته الأليمة وشعاراته السياسية الدولية مثل «المسألة الشرقية» و «مؤتمر برلين» و «حروب البلقان» وتنفخ فيها الحياة من جديد.

لهذه الأسباب مجتمعة فان تركيا وبقية الدول الاسلامية لم تكن قادرة على التدخل لمساعدة مسلمي البوسنة الا بطرق غير مباشرة.

- على الصعيد الدبلوماسي: بالضغط على مجلس الأمن في الأمم المتحدة لكي يصدر قرارا بالتدخل العسكري ضد صربيا، ورفع حظر توريد السلاح الى البوسنة، وقطع كافة العلاقات مع يوغوسلافيا. ورغم تواضع هذه الخطط فقد راجت معلومات واتهامات عن خرق ايران للحظر المفروض على يوغوسلافيا ببيع نفطها الى صربيا. وكذلك اشاعات عن تجارة أسلحة عربية مع الصرب.
- على الصعيد الانساني: بتقديم المساعدات الانسانية والمالية المختلفة. وفي هذا الاطار اصدر الشيخ عبد العزيز بن باز اكبر رموز المؤسسة الاسلامية في المملكة العربية السعودية فتوى تحض المسلمين والحكومات الاسلامية على تقديم كل ما يستطيعون من معونات لمسلمي البوسنة. وقال: «ان اخوانكم في الدين في البوسنة والهرسك يتعرضون للاضطهاد والقتل ولكافة أصناف الظلم والدمار على أيدي أعداء الله الصرب وعملائهم». وأضاف «عليكم نتيجة لذلك واجب

مساعدتهم بالمال والدعاء الى الله ان ينصرهم. والتضامن معهم في محنتهم». وعلى ضوء هذا بات على المسلمين واجب تقديم المساعدة. وتبرع الملك فهد شخصيا بعشـــرة ملايين دولار. وبلـغ مجمـوع المساعدات الانسانية السعودية حتى نهاية ١٩٩٣ ومطلع ١٩٩٤ نحو ٣٥٠ مليون دولار. وقامت طائرات هيركوليس السعودية الضخمة بنقل شحنات متتالية من هذه المساعدات الى سراييفو المحاصرة. وقامت الحكومة الكويتية بتمويل مشروع لايواء الأطفال اليتامى في سراييفو. كما قامت منظمات الهلال الأحمـــر والاغـــاثة وغيرها بنشاطات عديدة في البوسنة والهرسك، وخاطر كثير من المتطوعين العرب والأتراك بحيواتهم للقيام بهذه المهام الانسانية. الا انه رغم ذلك لم توافق أي دولة عربية أو اسلامية بما فيها ايران، على استقبال لاجئين من البوسنة على أراضيها، باستثناء تركيا التي سمحت بدخول اعداد من اللاجئين من البوسنة. وتشير الاحصاءات الى ان اسطنبول وحدها استقبلت خمسين الف لاجئ. ان تيارات اللاجئين المتدفقة من البوسنة تسلك نفس الطرق التي سارت عليها موجات الهجرة والنزوح في السابق، ان اجمالي المهاجرين البوسنيين في تركيا يصل الى أربعة ملايين شخص نزحوا اليها على مراحل مختلفة منذ الحرب العالمية الأولى والى اليوم.

ومن ناحيتهما أعلنت كل من ماليزيا وباكستان استعدادهما لاستقبال أعداد من اللاجئين المسلمين البوسنيين. ولكن المسلمين من البوسنة، وعلى الرغم من تراثهم الاسلامي المشترك مع تلك البلدان، يفضلون التوجه نحو المانيا والسويد وبقية دول أوروبا الغربية على الدول الاسلامية المذكورة، او الى ايران أو الجزائر!

- المتطوعون تم ارسالهم للقتال الى جانب المسلمين: هذه المسألة لها محاذيرها وهي أشبه بسيف ذي حدين. اذ استغلها الصرب في الدعاية والادعاء ان البوسنة ستتحول الى قاعدة للأصولية الاسلامية، وقد أدى الاعـــتراف بمشـــاركة آلاف من المقـــاتلين المتطوعـــين القادمين من الدول الاسلامية في صفوف مسلمي البوسنة الى تقوية

المشاعر القومية في يوغوسلافيا، بل الى تحريض الالاف من القوميين الروس للتطوع في صفوف صرب البوسنة دعما لهم وتعبيرا عن الأواصر القومية بين الشعوب السلافية. وكان ذلك مناسبة لاعادة التذكير بدور موسكو واعتبارها «روما الثالثة» والسند القومي للأرثودوكسية البلقانية ضد الاسلام منذ عدة قرون وحتى اليوم. وبحسب التقديرات الصربية جاء «المجاهدون» الاسلاميون الى البوسنة من ايران وباكستان وأفغانستان بالدرجة الأولى، أي من قلاع الأصولية الرئيسية في العالم الاسلامي ويقال ان بعض المتطوعين جاءوا من تركيا أيضا. وفي الحقيقة هناك قرائن كافية على وجود أعداد من المتطوعين للقتال في سبيل عقيدتهم على الأراضي الأوروبية. وتتراوح اعدادهم بين الفي وخمسة الاف شخص. وقد نشرت صحيفة «الصاندي تايمز» البريطانية تحقيقا في آب/اغسطس ١٩٩٢ عن معسكر للمتطوعين الاسلاميين بالقرب من مدينة ترافنيك، يضم مئات من المتطوعين الأتراك. ولقد شهد المراسل في معسكرات التدريب، التي تذكر بمعسكرات حزب الله في لبنان، أعدادا مختلفة من المتطوعين القادمين من أفغانستان والجزائر والعراق والسودان وسوريا. بل يقال ان بعض الفلسطينيين قد تطوعوا أيضا.

- ارسال الأسلحة: اكتشفت سلطات زغرب، في صيف ١٩٩٢، كميات من الأسلحة مخبأة في شحنات المعونة الانسانية قادمة من ايران على متن طائرة بوينج ٧٤٧، وكان على متنها ايضا نحو اربعين متطوعا من المجاهدين.

على هذا النحو يتبين لنا اذاً ان السؤال الذي طرحناه في عنوان هذا القسم لايتعلق فقط بالمسلمين وما يدور في البوسنة والهرسك ولكنه يمس العلاقات بين الغرب والعالم الاسلامي بشكل عام. لقد استغلت القوى الأصولية هذه الأزمة لايقاظ مشاعر العداء ضد الغرب وايقادها في نفوس الجماهير المسلمة في مختلف الدول الاسلامية. ولاشك ان هذه المشاعر المضطرمة ستتعاظم اذا ما تصاعد النزاع في يوغوسلافيا ليشمل المسلمين في كوسوفو ومقدونيا ايضا.

هل ستظهر في أوروبا "مشكلة فلسطينية"؟

من المبكر لأوانه الآن الحكم على ما سيتولد عن اتفاقية دايتون، ولكن يمكن منذ الآن التأكيد على ان الشروط العامة التي تتيح امكانية تأسيس واستمرار دولة اسلامية في البوسنة والهرسك ليست متوفرة. فالاقتصاد مقسم الى جيوب منفصلة منعزلة، واية دولة اسلامية قادمة يتحتم عليها استضافة نصف مليون لاجئ على الأقل يستحيل عليهم العودة الى ديارهم.

كتب المؤلف الاسرائيلي عاموس أوز قبل عدة سنوات ان كلا من الفلسطينيين والاسرائيليين قد أصابهم الجنون، لذا يجب عزلهم عن بعضهم حتى يبرؤا. وفي الوقت الراهن تتواصل عملية المعالجة والاستشفاء، برغم ما لها من مضاعفات جسيمة، الا ان ثمة أملا في ان يؤدي هذا الى حل لنزاع الشرق الأوسط التقليدي. بنفس الطريقة، يتعين علينا في أوروبا أن نهيء أنفسنا للتعايش مع نزاع جديد من النوع نفسه، تتفرع عنه محنة لاجئين قاسية وعدد من «قطاعات غزة» في قارتنا.

هذا يعني انه يتوجب علينا، في الحالة البوسنية، الفصل بين الأقوام الثلاثة لمدة جيلين برغم ما تنطوي عليه هذه العملية من مصاعب لبقية أوروپا، وبالتحديد لفكرة أوروپا الموحدة. ان سياسة التطهير العرقي التي اقترفها الصرب واعطوها بعدا دينيا، والمجازر الوحشية التي ارتكبوها ضد المسلمين الذين لم يكونوا مستعدين لحرب من هذا النوع، ادت بالفعل الى تحقيق اهدافهم. وعلى الرغم من ان عددا محدودا جدا من البوسنيين يريدون اقامة دولة دينية اسلامية، فإن عددا كبيرا منهم بات يتمسك بهويته الاسلامية على أمل أن يساعدهم ذلك في الحصول على دعم دبلوماسي واقتصادي من العالم الاسلامي.

ان العلاقة بين هذا التوجه الجديد والأصولية الاسلامية علاقة واهية جدا ولعلها غير موجودة بتاتا. لكن من المفهوم في هذه الظروف ان تترعرع في صفوف البوسنيين المسلمين المحاصرين والمهددين بكل صنوف الأخطار الميول التلقائية للتشدد، خصوصا بعدما تخلت عنهم أوروپا وتركتهم في مأزقهم المصيري هذا عرضة لهجمات الصرب تارة والكروات تارة أخرى. لقد كان هناك شعب مسلم في البوسنة، وكأن الأقدار أوجدته خصيصا لتحسين

وتقوية العلاقات المثقلة بالهموم التاريخية والمشاكل العويصة بين أوروبا والعالم الاسلامي. ليس هناك شعب في العالم كله أكثر اعجابا بأوروپا أكثر من هؤلاء البوسنيين. والغرب الذي نقصده هنا هو غرب المثل العليا والتسامح والثقافة والتعددية والحرية الدينية. لكن ذلك كله يتعرض الآن للتغير حيث يتوجه أعداد متزايدة منهم نحو التدين بحثا عن هوية أخرى غير الهوية الأوروپية التي حرموا منها بالقوة، ولأنهم قتلوا لا لذنب سوى كونهم مسلمين.

ان مئات الألوف من الشبان الذين صدموا بشدة بالحرب ووسمتهم سنوات القتال المريرة بذكرياتها وعلاماتها الغائرة، قد يجنحون لتحويل البوسنة ليس الى «فلسطين ثانية» وحسب، بل ربما يجنحون مثل الفلسطينيين أيضا الى خوض معاركهم مع أعدائهم خارج حدود بلادهم الصغيرة. ان مثل هذا التطور في حال تحققه سيعرض التعايش المعقد حاليا، بين المهاجرين المسلمين في غرب أوروپا على اختلاف جماعاتهم وجنسياتهم من ناحية، وبقية الشعوب الأوروپية التي يعيشون في اكنافها من الناحية الاخرى، الى مزيد من التجارب القاسية والصعبة. وقد يصبح مولد أول دولة اسلامية في أوروپا مفارقة ضدية تولدت من الموقف السلبي الذي ابداه العالم الغربي ازاء الابادة الجماعية التي تعرض لها هذا الشعب المسلم، الذي دافع حتى الرمق الأخير من حياته عن المبادئ والمثل السامية المدونة في قوانينا ودساتيرنا.

وكما هو حال مدينة القدس، التي لاتعد مقدسة بالنسبة لليهود فقط، كانت سراييفو اكثر من مجرد عاصمة للبوسنة. لقد كانت هذه المدينة التاريخية تقدم كل يوم البراهين الحية الملموسة على امكانية التعايش الطبيعي والسلمي بين المسلمين والصرب والكروات واليهود والأتراك جنبا الى جنب. في قلب هذه المدينة وجدت أرقى وأعظم مكتبة اسلامية في أوروپا، قبل ان تقصف وتدمر. وكان هناك الى جوارها مسجد وكنيس وكنيسة ارثودوكسية. وقد عاش في هذه المدينة أكبر عدد من السكان الصرب بعد بلغراد، وربما كانت هذه الحقيقة الساطعة هي نفسها السبب الذي دفع الزعماء العنصريين القبليين، ميلوسيفيتش وكاراديتش وملاديتش، للحقد على هذه المدينة وتعذيبها الى أقصى حد استطاعوا.

لقد غدا دمـار سراييفو شهادة قويـة ضد القوميين البدائيين. فقد كانت هذه المدينة رمزا رائعا للكوزموبوليتية المكروهة من جانب هؤلاء. وكانت بحق مـوطنا عالميا لمجموعـات مختلفة من الناس بدون اثر للاحقاد القومية او التعصب الديني وكانت هذه المدينة تقدم مثالا فذا للتفاعل بين المسلمين والصرب والكروات وتطرح على الجميع السؤال المحرج التالي: اذا كان بالامكان ان يتعايش هؤلاء هنا بسلام، فلماذا يتعذر اذا تعايشهم في الأماكن الأخرى بنفس الروحية المسالمة؟

لهذا السبب بالذات كانت حرب البوسنة والهرسك في حقيقة الأمر مأساة أوروپية وليست مأساة محلية تقتصر عى البلقان فقط. فـان القتل باسم القومية العرقية هو في معناه الأخير نبذ لكل القيم الأوروپية. وهو في نفس الوقت تجسـيد لتلك النبـوءة الكئيبة التي كان الـكاتب النمساوي فرانز جريلبارزر (Franz Grillparzer) قد أطـلقها قبل ما ينـوف على المـائة سـنة، حين رأى «ان التطـور في أوروپا سيتدرج من الانسانية الى القومية ثم الى الوحشـية».

الفصل السـابع

اسـلام أوروپي أم اسـلام العزلة؟!

كانت أوروپا حتى نهاية الستينات منطقة تزيد الهجرة منها مقارنة بالهجرة اليها. بيد ان الاتجاه الآن انعكس تماما. وتبلغ نسبة الذين ولدوا خارج الدول الأوروپية والذين يقطنون فيها حاليا مابين ١٠ - ١٥ بالمائة من اجمالي السكان. وعدد هؤلاء الأشخاص في تزايد مستمر. وتزيد الهجرة الى أوروپا حاليا على الهجرة الى أمريكا. وخلال العقدين الأخيرين عبر، للاستقرار في الدول الواقعة على شمال البحر المتوسط، حوالي تسعة ملايين مهاجر باحثين عن مستقبل أفضل. وعلى الرغم من ضخامة هذا العدد الا ان التطور في هذا الاتجاه مايزال في بداياته فحسب. فسكان الدول الأوروپية على الضفة الشمالية للمتوسط سيزداد بمقدار ١٦ مليون نسمة فقط خلال التسعينات وبالمقابل سيزداد عدد سكان الدول الواقعة الى جنوب وشرق المتوسط بمقدار مائة مليون. وبعد ثلاثين سنة من الآن سيرتفع اجمالي سكان الدول المجاورة لأوروپا مباشرة الى نصف مليار نسمة. وفي عام ٢٠١٠ سيبلغ عدد سكان دول المغرب العربي، المغرب والجزائر وتونس، ضعف عدد سكان فرنسا. وسكان مصر سيبلغ عددهم في العام ٢٠٢٥ حوالي مائة مليون نسمة، ويتعين على هؤلاء العيش والعمل في رقعة أرض لايزيد الصالح منها للسكن على مساحة سويسرا. ولعل سكان تركيا يبلغون ضعف اجمالي سكان المانيا، هذه الدولة التي يقيم فيها مليونا تركي الآن، والتي شكلت رأس جسر لعبور موجات متتالية من الأتراك الآخرين. وفي فرنسا وحدها يعيش الآن ثلاثة ملايين شخص من دول شمال افريقيا.

وحتى اذا امكن السيطرة على التباين الاقتصادي الذي يفصل بين أوروپا والمناطق القريبة منها، فإن قوة الجذب الى جنوب وغرب أوروپا ستظل قوية. ان مؤشر التطور السكاني يتجه بالتأكيد نحو قارة أوروپية متعددة الأجناس والأديان. وتتباين الاجتهادات حول سرعة هذا التطور بشكل كبير. كما تتباين الآراء حول عدد العرب في أوروپا بعد ثلاثين سنة من

الآن الى درجـة كبـيرة، إذ تشير التوقعات بانهم سيصبحون ما بين ٢٥ و ٦٥ مليـون شـخص.

وبصرف النظر عن دقة التقدير لاشك اننا نقف على مشارف تبدلات جذرية في الهوية الاوروبية. ان ظواهر التفرقة العنصرية والتعصب والقومية الضيقة تستفحل وتتفاقم بسرعة متزايدة في عموم بلدان أوروبا كرد فعل متوقع نتيجة تعاظم معدلات الهجرة، التي تبدو حاليا ضئيلة بالمقارنة مع ماستكونه في المستقبل. ان المشكلات الناجمة عن الهجرة أصبحت من الصعوبة الى حد انه يتعذر معالجتها بدون جهود مشتركة في مجال الهجرة واللجوء بين جميع الدول الأوروبية وتحديد المواقف تجاه عدد من الامور المهمة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو الى أي مدى ستفتح المجتمعات الأوروبية أبوابها لاستقبال المهاجرين من الخارج بما في ذلك اللاجئين؟ أي عناصر في هوية المهاجرين الدينية والحضارية واللغوية ستكون موضع الترحيب وأيها سيكون مرفوضا ويتوجب مقاومتها؟ ان مصطلح «التعددية الثقافية» يتبوأ مرتبة الشرف العليا في هذه الآونة. الا ان هذا المصطلح ذو محتوى واسع جدا يشمل موضوعات حساسة وشائكة تتراوح بين القبول بعادة ختان الاناث. أو السماح بارتداء الحجاب في المدارس وبين اعطاء أبناء المهاجرين الحق في تعلم لغاتهم القومية وتعديل مناهج التعليم لتستوعب التعددية الثقافية.

ان الشرط الجوهري لنجاح عملية اندماج المهاجرين يتمثل في قدرة الغرب على التعرف على الوجوه المختلفة للاسلام والتباين بين المهاجرين المسلمين، عوضا عن الاستسلام للمقولات والمفاهيم المغلوطة كتلك التي تقول: «عندما تلاشى الخطر الأحمر، تقدم الخطر الأخضر ليحل مكانه». ان دعاوى من هذا النوع تحمل مخاطر استغلالها لتعزيز الاحساس بالوحدة الأوروبية، وهو احساس بدأ بالتضاؤل الان بعد ان وصل الى ذروته في نهاية الثمانينات. ان وجود مايزيد على عشرة ملايين مسلم في أوروبا الغربية والاعتراف بحقيقة أن الهجرة من العالم الاسلامي ستتواتر، يفرض طرد الهواجس التي تدفعنا لرؤية هؤلاء المهاجرين كرتل اسلامي عظيم التجانس، يزحف تحت رايات الاسلام الخضر بسيوف معقوفة يحملونها في يد والقرآن في اليد الأخرى، لاقتلاع فراديس الرفاهية الاجتماعية في الغرب.

على الرغم من ان الاسلام يتضمن كافة الوان الطيف، وبشكل يفوق مالدى المسيحية من التباين، وبالرغم من انه ثمة فروق بين المسلمين تعادل الفرق ما بين رئيس قبيلة مترحلة في القطب الشمالي وزعيم للمافيا في صقلية بايطاليا، فإن هؤلاء المسلمين مازالوا يعاملون هنا في الغرب على انهم احاديو الصفات ومتطابقون في كل شيء، وان القواسم المشتركة بينهم هي الأصولية والتطرف. ان المسلمين في أوروپا ليسوا على الاطلاق كتلة متجانسة، بل هم فئات مختلفة لها كل اختلافات مجتمعات العالم الثالث، من طبقات اجتماعية ودرجات متفاوتة من التدين والايمان. وعلاقة معظمهم بالدين ليست علاقة غير متزمتة فحسب، بل ان شغفهم بالمتع الدنيوية يتفوق على شغف وانغماس الكثير من الشعوب، بما في ذلك الأوروپيين الأكثر تحفظا. ان نسبة صغيرة من المسلمين هي المنظمة في أطر جمعيات ومنظمات دينية أو سياسية.

على ذلك، يجب على أوروپا ان لا تقف في مواجهة ضد الاسلام، ولا ينبغي أن تشعر بأن هؤلاء المهاجرين المسلمين يمثلون طابورا أصوليا خامسا موحدا. فهؤلاء يعكسون الانقسامات الداخلية العميقة للعالم الإسلامي وينقلونها معهم في الشتات. انهم لا ينقسمون بحسب لغاتهم وحضاراتهم وثقافاتهم وقومياتهم والوان بشرتهم وحسب، بل ينقسمون أيضا من حيث المذاهب والطوائف الدينية وهي انقسامات عميقة تدفع الى التنافس بضراوة ومرارة لاستقطاب المؤيدين. والى جانب ذلك، فثمة انقسامات وصراعات سياسية حادة بين بعضهم البعض، كتلك التي نشهدها بين الأكراد والأتراك. ان الاشكالية الأهم التي تعترض سبيل المهاجرين المسلمين في أوروپا تكمن في هذا التعدد والاختلاف، وهو ما يحول بينهم وبين صياغة مطالب موحدة او تشكيل منظمة تمثلهم وتدافع عن مصالحهم في الدول الأوروپية.

المجتمعات الاسلامية في أوروپا

تختلف التجمعات الاسلامية في أوروپا عن بعضها البعض بحسب اختلاف بلدانها الأصلية وأحجامها ودرجات اندماجها. وكذلك هناك اختلافات بين سمات التجمعات الاسلامية في الدول الأوروپية الرئيسية التي تضم مهاجرين. ففي بريطانيا للتجمعات الاسلامية طابع باكستاني ـ هندي. وفي فرنسا طابع

شمال افريقي (مغاربي) وفي المانيا طابع تركي. أما في السويد فسيتميز الاسلام بلون بوسني واضح، بينما تضفي الأحمدية الباكستانية لونها الخاص على التجمع الاسلامي في النرويج. وعلى ضوء ذلك تتباين متطلبات السياسات الاجتماعية والاقتصادية الضرورية لدمج هؤلاء المهاجرين بين بلد وآخر. على ان العوامل التي قد تسبب توترات ومشاكل تبدو واضحة بشكل كاف في الأوطان الجديدة لهؤلاء المسلمين.

بريطانيــــا

يقدر عدد المسلمين في بريطانيا بنحو مليوني مسلم، الا انه ثمة عدد آخر من المهاجرين غير الشرعيين. فالاحصاءات هنا غير دقيقة لأنها لم تجر على أساس الانتماء الديني أصلا. وغالبية المهاجرين هنا من شبه القارة الهندية (الهند ـ باكستان ـ بنجلاديش). وبالاضافة الى هؤلاء توجد فئات كثيرة تنحدر من شرق افريقيا والبلدان العربية وماليزيا ونيجريا، وهناك ايضا جالية من القبارصة الاتراك المسلمين يقدر تعدادها بنحو أربعين الف، وقد اندمج هؤلاء الى حد كبير في بوتقة المجتمع البريطاني.

تتركز التجمعات الاسلامية في المراكز الصناعية الرئيسية في شمال انجلترا (بيدفورد ـ ليدز ـ برمنجهام) وكذلك في منطقة ايست ايند في لندن. يفتقر معظم هؤلاء المهاجرين للتعليم العالي، ولديهم الآن حوالي ستمائة مسجد، شيد أكبرها بتبرعات مالية من دول الشرق الأوسط وعلى رأسها المملكة العربية السعودية، التي تتمتع بنفوذ كبير في اختيار الأئمة. والى جانب النشاطات الدينية في المساجد، تنظم برامج لتعليم القرآن واللغة العربية للمسلمين الآسيويين الذين يتكلمون الأوردية، كما تعقد فيها اجتماعات عامة بين المسلمين. ويجدر بالذكر ان المسجد الذي يقع في ريجنت بارك في لندن هو أكبر مساجد أوروپا كلها. كما تجدر الاشارة الى ان اثنين من اكبر المنظمات الاسلامية في أوروپا تتخذ من انجلترا مركزا رئيسيا لها، الأولى هي «المجلس الاسلامي في أوروپا» (Islamic Council of Europe) والثانية هي «المؤسسة الاسلامية» (The Islamic Foundation). ويصدر في انجلترا عدد كبير من المطبوعات والدوريات الدينية والثقافية والسياسية.

يتميز افراد التجمعات الاسلامية في بريطانيا، عن بقية التجمعات في أوروپا، بأن الدول التي جاءوا منها تنتمي الى مجموعة الكومنولث، ونتيجة لذلك فهم يحملون الجنسية البريطانية ويحق لهم المشاركة في الممارسات الديمقراطية.

ولقد رسخ المهاجرون المسلمون وجودهم بنجاح في المجتمع البريطاني. ويشير الاحصاء العام للسكان في بريطانيا عام ١٩٨١ الى ان ٦ر١٥ بالمائة من اجمالي الذكور المسلمين يمارسون الأعمال الادارية، في حين ان معدل الذكور من هذه الفئة بالنسبة لاجمالي ذكور بريطانيا يبلغ ٥ر٦ بالمائة فقط. وحسب نفس الاحصاء كان هناك عشرة آلاف طبيب مسلم ومابين ١٥ و ١٧ الف معلم ومدرس و ٢٠ الف مهندس وعالم. هذه المعطيات لاتعني ان عملية الاندماج تتم بدون مشاكل. وفي عام ١٩٧٨ تأسس «المجلس الوطني الاسلامي للتعليم» بهدف التنسيق للمطالبة بنظام تعليم اسلامي في بريطانيا . وفي عام ١٩٨٤، وللمرة الأولى، بدأ العمل بموجب قانون يمنح المسلمين مزايا وتسهيلات لممارسة شعائرهم في أماكن العمل. وخلال التسعينات كان عدد الحجاج المسلمين من بريطانيا الى مكة يزيد على مجموع الحجاج من كل الدول الأوروپية الغربية.

سلطت قضية الكاتب سلمان رشدي الاهتمام على ظاهرة السخط الاجتماعي والسياسي بين الأقليات الاسلامية في بريطانيا. اذ ان أول دعوة لقتل الكاتب لم تصدر عن ملالي ايران، بل ترددت بين جنبات مسجد برادفورد. وفي تلك الآونة صدم البريطانيون وهم يشاهدون المسلمين الغاضبين يحرقون نسخا من «الايات الشيطانية». ولقد تظاهر المسلمون في الشوارع بالآلاف وهو ما أعطى دلائل على ان هناك «بريطانيا أخرى». وعلى اثر نشوء هذه القضية ظهر حزب سياسي جديد للمسلمين حمل اسم «الحزب الاسلامي»، الا انه لم يحقق أية نجاحات انتخابية تذكر حتى الآن. ومع ان هناك مليوني مسلم يحملون الجنسية البريطانية، الا أنهم بدون أي ممثل في البرلمان.

وقام كليم صدّيقي في صيف عام ١٩٩٠، وهو العدو اللدود لسلمان رشدي ومدير المعهد الاسلامي في بريطانيا، وهي مؤسسة للمسلمين الأصوليين، بنشر مذكرة بعنوان «البيان الاسلامي - استراتيجية للبقاء على قيد الحياة».

ودعا صدّيقي في هذا الكتيب مسلمي بريطانيا الى الالتزام بشريعة الاسلام فقط، وليس القوانين البريطانية. وبحسب المذكرة يتعين على المسلمين في البلاد تشكيل مجلس ادارة، ومجلس استشاري. وترفض المذكرة فكرة الاندماج في المجتمع البريطاني. وقال صديقي: ان النظم السياسية الغربية لا تنسجم مع الاسلام، وانه يريد بديلا «للبقرات المقدسة المتمثلة بالرأسمالية والديمقراطية والاشتراكية».

تحتوي الوثيقة المذكورة على خطة عمل لتحقيق مجتمع اسلامي منفصل في بريطانيا العظمى يتمتع بكيان قانوني جديد، وتشديد القوانين ضد الكفر، وتدعو الى القيام بأنشطة تبشيرية في بريطانيا، وانشاء نظام تعليم اسلامي وتأسيس جامعة اسلامية. وجاء في نداء كليم صدّيقي، النداء التالي: "نحن مجتمع لنا استقلالنا الذاتي، ويمكننا تحديد أهدافنا وأولوياتنا بأنفسنا بما في ذلك أولويات السياسة الداخلية والخارجية. لقد سئمنا من المدرسين ومدراء المدارس الذين يمارسون التمييز ضد أطفالنا، ويئسنا من تكرار المطالبة بان "تتحرر نساؤنا من الرق" لأنهن يرفضن أن يصبحن جواري للجنس في خدمة الغرب. ان رسالتنا الى معذّبينا مختصرة جدا: دعونا وشأننا».

وفي تحديه الموجه الى دولة تعتبر أم الديمقراطية الغربية طالب صدّيقي بان يحق للجاليات الاسلامية انشاء نظام سياسي خاص بها. وعلى ضوء هذه الدعوة تم في الأول من كانون الثاني/يناير عام ١٩٩٢ تأسيس «البرلمان المضاد» الاسلامي، الذي ضم ١٥٥ عضوا بينهم ٢٤ سيدة، وبالطبع لم ينتخب أحد من هؤلاء بل اختيروا وعينوا بطريقة شخصية من قبل الذين كانوا قد وقعوا على المذكرة المشار اليها. وتبعا لذلك السلوك، اضافة لاسلوب عمله المتميز بكثير من الاستعلاء والصلف، فان «البرلمان» هذا أصبح موضوعا لصراع بين المسلمين المتطرفين أنفسهم في بريطانيا. وأعلن عدد كبير من ممثلي المجالس المحلية الاسلامية رفضهم التعاون مع هذا «البرلمان». وظهرت لاحقا انقسامات حادة بين زعماء هذا «البرلمان» أيضا بخصوص القضايا الرئيسية كالاندماج وكيفية المحافظة على الهوية الاسلامية التقليدية. ويسود الشعور بان اهتمام الزعماء الأكبر كان منصبا على اقتسام المناصب والقيادة والظهور بدل ان يكون التركيز على تمثيل الجاليات الاسلامية وخدمتها.

ومن المعروف أيضا ان «المعهد الاسلامي» يخضع للنفوذ الايراني المباشر. ولكن يصعب اعطاء تقديرات دقيقة عن مدى التأييد الذي يتمتع به بين مسلمي بريطانيا، فمعظم أنصار صدّيقي وأتباعه هم من الجاليات الباكستانية والبنجلاديشية. وعلى الرغم من حدة وقوة الخطب الجهادية التي دأب صدّيقي على القائها، الا انه في الواقع يعيش حياة مرفهة في منزل خاص بضاحية سلو (Slough) اللندنية.

فـــرنســـــا

لا تتوفر احصاءات رسمية دقيقة لحجم الجالية المسلمة في فرنسا لان الهوية الدينية لا تذكر في بيانات تعداد السكان العام. وتتراوح التقديرات هنا بين ١ر٢ و ٦ر٣ مليون مسلم، يضاف اليهم نحو أربعمائة الف مسلم يحملون الجنسية الفرنسية. وتشير الدلائل الى ان هذا العدد يزداد بمقدار مائة ألف مسلم سنويا نتيجة لمعدلات الولادة والتزايد العالية في أوساط المسلمين من ناحية، واستمرار عمليات التجنس من ناحية ثانية. ومن المعلوم ان كل الأطفال الذين يولدون على التراب الفرنسي من ابوين أجنبيين، يحق لهم الحصول على الجنسية بصورة تلقائية بعد بلوغهم سن الثامنة عشرة.

ينحدر معظم المسلمين في فرنسا من المستعمرات السابقة في شمال افريقيا: المغرب، الجزائر وتونس. والى هؤلاء توجد جالية تركية كبيرة. وهناك أيضا عدد كبير من المسلمين الأفارقة وبشكل خاص من السنغال والنيجر ومالي وأكثريتهم وفدت الى فرنسا ابان المرحلة الاستعمارية. ونتيجة لطول فترة تواجدهم، ظهر الآن «الجيل الثاني» و «الثالث»، الذين يسميهم الفرنسيون «البوور» (Les Beurs). تحتل الجالية الاسلامية حاليا المرتبة الثانية بين الجماعات الدينية في فرنسا، إذ يفوق عددهم على عدد البروتستانت.

وتتركز الجاليات الاسلامية في المراكز الصناعية في شمال فرنسا وفي ضواحي باريس ومارسيليا. ولقد قفز عدد المساجد في فرنسا حاجز الألف منذ زمن بعيد. وهناك محطة راديو خاصة في باريس تدعو المؤمنين الى أداء الصلوات الخمس. ويوجد الآن في فرنسا اكثر من ٧٠٠ جماعة اسلامية مختلفة ضمن الجالية الكبيرة. وفي استبيان للرأي أجري مؤخرا، وصف ٣٧

بالمائة من الأشخاص الذين شملهم الاستطلاع أنفسهم بالمؤمنين الملتزمين أي بأنهم يطبقون الشعائر والعبادات المفروضة. ووصف ٣٨ بالمائة أنفسهم بالمؤمنين فقط، وقال ٢٠ بالمائة أن لهم خلفية اسلامية فقط، بينما قال ٤ بالمائة فقط ممن شملهم الاستبيان انهم ملحدون.

وعلى عكس حال المهاجرين الأتراك في المانيا الذين ستظل اكثريتهم الساحقة «أجانب» بحسب القوانين الألمانية فإن اكثرية المسلمين ينتمون حال وصولهم الى فرنسا الى «العائلة الفرنسية»، والغالبية الساحقة منهم تتحدث الفرنسية بطلاقة تامة. لقد كانت الجزائر، التي جاء منها أكبر عدد من المهاجرين، مستعمرة فرنسية طوال قرن وربع قرن امتدت ما بين عامي ١٨٣٠ - ١٩٦٢. وظلت الصلات بين البلدين وثيقة ومكثفة بعد الاستقلال. ان عشر الشعب الجزائري كانوا فيما مضى فرنسيين، ولقد حارب الجزائريون (والسينغاليون) في صفوف القوات الفرنسية في كلتا الحربين العالميتين، ودخلوا البرلمان الفرنسي كمندوبين لـ «فرنسا ما وراء البحار».

وتتضح متانة العلاقات وخصوصيتها بين فرنسا وشمال افريقيا من خلال ظاهرة الزواج المختلط بين الفرنسيين والمغاربيين، والتي تبلغ نحو عشرين الف حالة زواج سنويا، وهناك حتى الآن خمسة وعشرون الف فرنسي يعيشون في الجزائر.

من الجدير بالملاحظة ان نصف اجمالي العمال الذين جاءوا من شمال افريقيا الى فرنسا هم من البربر. أي ان نسبتهم هنا أكبر من نسبهم في بلادهم الأصلية. والكثير من هؤلاء، ولاسيما المتقدمون في السن، يجيدون الفرنسية أكثر مما يجيدون العربية. والبربر مسلمون متمسكون بديانتهم الا انهم لا يميلون الى نزعات التطرف الديني. وفي انتخابات الجزائر العامة عام ١٩٩١ صوت غالبية البربر لصالح حزبهم التاريخي، «جبهة القوى الاشتراكية» وليس لجبهة الانقاذ الاسلامية.

ان ظاهرة هجرة اليد العاملة الى فرنسا ليست جديدة بل ترجع الى عشرات السنين. وكانت هجرة الطلبة تسير بشكل مواز لها. ان الكثير من المؤلفات الأدبية المرموقة في فرنسا كتبها، ولا زال يكتبها حتى اليوم، كتاب ومبدعون من أصول جزائرية، مثل البير كامو. وهذا واحد ممن كان يطلق

عليهم اسم اصحاب «الأقدام السود»، أي الفرنسيون المقيمون في الجزائر أو المستوطنون. ولقد كتب كامو اول أعماله الأدبية في الجزائر. ويمكن الاشارة الى الكتّاب طاهر بن جلون وكاتب ياسين ورشيد ميموني أمثلة للأدباء الفرنسيين من أصول شمال افريقية.

بيد ان هذا لا يعني ان جميع المهاجرين المغاربيين في فرنسا سعداء. الحقيقة هي عكس ذلك، لأن للمهاجرين هناك مشاكلهم ومعاناتهم القاسية التي صدرت حولها مؤلفات وكتب كثيرة بأقلام المهاجرين أو غيرهم.

بدأت أولى بوادر نشوء «الحركات الاسلامية» في فرنسا بالظهور في عام ١٩٧٣ - ١٩٧٤. ونشأت هذه الحركات في الواقع كنتيجة مباشرة لحالة الركود الاقتصادي التي أعقبت القفزة العالية في أسعار النفط وانعكاساتها على الصناعة وعلى اليد العاملة المهاجرة. لقد وقف العمال الأجانب أمام خيارين مريرين: الرجوع الى الوطن مع الحرمان من امكانية العودة الى فرنسا ثانية، أو البقاء في فرنسا الى الأبد مع حق جمع الشمل واحضار أفراد العائلة حسب القوانين الفرنسية في هذا المجال.

اختار الكثير من هؤلاء العمال في الماضي التأرجح بين فرنسا وبلادهم الأصلية. اما الآن فتحتم عليهم أن يستعدوا للاقامة الدائمة في فرنسا. وترتب عى ذلك أن يترعرع أطفالهم في بيئة غربية وان ينشأوا على ثقافة مغايرة. وهذا بالذات ما بعث فيهم الحمية لخلق مبادرات تتيح لهم ممارسة شعائرهم الدينية على أرض أجنبية. أجرى جيل كيبل (Gilles Kepel) الباحث الفرنسي المتخصص بالشؤون الاسلامية بحثا مستفيضا عن الاسلام في فرنسا. وكتب بشكل خاص عن قضية «الحماية الذاتية» او «التحصين الداخلي» في أوساط المسلمين المهاجرين. لقد استغرق اجراء هذا البحث ثلاثة أعوام، وتوصل في النتيجة الى ان اكثرية المهاجرين ترى لزاما عليها نقل الدين الاسلامي الى أبنائها الذين يولدون في فرنسا ويترعرعون في كنفها. اما ماذا سوف يفعل الأبناء بهذا التراث بعد ان ينضجوا فهي مسألة اخرى. المهم بالنسبة للأجانب هو ان يكون في مقدور أبنائهم ان يختاروا بأنفسهم عندما يكبرون، ولذلك فإنه من الضروري ان يعرفوا ماهو الإسلام. وقد بينت الدراسة ان فئة كبيرة من المهاجرين تشعر بالخوف على أبنائها من الضياع والابتعاد عن ثقافتها

الاسلامية وتقاليدها. ان الالتجاء الى الاسلام أضحى بالنسبة للأسرة المهاجرة في المحيط الاجتماعي ـ الثقافي الغريب، بمثابة قاعدة مشتركة ورابطة قوية، يوفر لها التماسك والاحساس بالأمان، الذي تحتاجه في سكنها الجديد داخل مبان اسمنتية ضخمة تنتشر على محيط وضواحي المدن الفرنسية الكبرى.

اما السلطات الفرنسية فقد رأت ان الطريقة المثلى لحماية أبناء المهاجرين من الانزلاق الى العصابات والمجموعات الاجرامية هي السماح للمسلمين بتحويل بعض الغرف والشقق الصغيرة الى اماكن للصلاة والعبادة، وساعدتهم على ذلك أحيانا. وسميت هذه الأماكن مجازا «مساجد» وانتشرت بسرعة في كافة أنحاء فرنسا. والحقيقة انها ساعدت على توفير الهدوء والاستقرار الاجتماعي والنفسي، لا بل انها ساعدت على دمج الشباب المغاربيين في المجتمع الفرنسي على عكس ما كان يعتقد. ان الاندماج في المجتمع المحيط يتطلب في البداية أن يتعرف هؤلاء الشباب على هويتهم كمسلمين أولا. وعلى هذه الأرضية غدت المساجد حاجة ضرورية لا استغناء عنها في نظر الجميع.

لقد حلت هذه الوسيلة جزءا من المشاكل الخاصة بالعلاقات بين المهاجرين والمجتمع الفرنسي، الا انها طبعا لم تحل كل المشاكل. سيما وان البطالة والتهميش الاجتماعي يضغط بقسوة حادة على الشباب المهاجر من أصل افريقي أو مغاربي وهو مايتم اعتباره بمثابة تهديد للمجتمع الفرنسي.

ان معظم المهاجرين المسلمين في فرنسا لا يملكون حق التصويت في الانتخابات، بيد ان هذا الوضع يتغير ايجابا لان الذين يولدون في فرنسا يصبحون فرنسيين بصورة تلقائية. ونتيجة لذلك ستتشكل مجموعة كبيرة من المسلمين الفرنسيين الذين يحق لهم الاشتراك في عمليات الاقترا ع، وسيكون بامكانهم التعبير عن مطالب المواطنين المسلمين بطريقة أفضل. وفي الواقع استطا ع «اتحاد المؤسسات الاسلامية في فرنسا» احراز نجاحات معتبرة منذ بداية التسعينات. ففي عام ١٩٨٩ وقع نزا ع مدو حول «الحجاب» بعد أن جاءت ثلاث فتيات الى المدرسة في مدينة كريل وهن يضعن الحجاب على رؤوسهن. واعتبرت ادارة المدرسة ان هذا انتهاك للمبدأ الفرنسي المقدس حول علمانية المدارس والتعليم. ووصل النزا ع الى القضاء، لكنه حسم لصالح الفتيات، واضطرت السلطات المدرسية للتراجع. لقد أظهرت هذه الحادثة كم

هو من الصعب على الدولة العلمانية التعامل مع النشاطات والنشطاء الاسلاميين. وتقوم هذه العناصر الآن باثارة مطالب جديدة تهدف الى منع الاختلاط بين الجنسين في صفوف المدرسة.

أثرت هذه المنازعات تأثيرا سلبيا على نظرة الفرنسيين الى الاسلام. وأظهر استطلاع للرأي العام ان كل ثلاثة من أربعة فرنسيين يربطون مفهوم التطرف والتعصب في أذهانهم تلقائيا بالاسلام، في حين قال اثنان من كل ثلاثة مسلمين شملهم الاستطلاع انهم يربطون بين دينهم ومفهوم التسامح أيضا. واجاب ٤١ بالمائة فقط من الفرنسيين الذين استطلعت وجهات نظرهم انه يمكن القبول بالتوصيات التي ينص عليها الاسلام في فرنسا ايضا، بينما رأى ٧٥ بالمائة من المسلمين في هذا الأمر بالذات حقا بدهيا لهم.

ثمة مؤشرات الآن على ظهور ميول جديدة في أوساط «اتحاد الشباب الاسلامي» (U.J.M.) الذي تطور بسرعة في المدن الفرنسية كتنظيم اجتماعي للفتيان والشبان الصغار. ويعارض هؤلاء المسلمون الجدد السلطة الروحية والفكرية لرجال الدين والأئمة الذين وفدوا من بلدان اسلامية - أجنبية بالنسبة لهم. وهم يريدون بدلا من هؤلاء تطوير صيغة فرنسية محلية من الاسلام، يمسك بزمامها المسلمون الفرنسيون الذين نشأوا في البيئة الفرنسية واستوعبوا خصوصياتها. وبفضل هؤلاء أصبحت الفرنسية لغة شائعة الاستعمال في المساجد. الا ان «اتحاد المنظمات الاسلامية» مايزال يهيمن على قيادة النشاطات الاسلامية في فرنسا بشكل عام. ويتزعم هذا الاتحاد عضو بارز من أعضاء «حزب النهضة» الأصولي التونسي، وهذا الحزب المنظم يتمتع بدور السيطرة في الاتحاد المذكور في فرنسا.

ولابد من التنويه الى ان الأوضاع في الجزائر تمثل مصدرا للقلق الشديد وعدم الاستقرار. اذ ان جبهة الانقاذ الاسلامية تسعى لتحقيق نفوذ سياسي في أوساط المهاجرين المسلمين في فرنسا ولاسيما في ضواحي باريس. وعلى اثر تصاعد قوة جبهة الانقاذ في الجزائر تم تأسيس «حركة التآخي الجزائري في فرنسا» عام ١٩٩١. وقامت هذه الحركة بعدة أنشطة ومبادرات جماهيرية تعاطفا وتضامنا مع جبهة الانقاذ. وحين حظرتها السلطات في ايار/مايو ١٩٩١، كانت قد انتشرت في مختلف المدن الفرنسية عبر مئات من الجماعات

المنظمة المحلية. وأوقفت السلطات صدور نشراتها باللغة الفرنسية، «كريتير» (Critiére) و «ريزيستانس» (Résistance). ومع ذلك استمرت الحركة في أنشطتها ومبادراتها هنا وهناك. وتقدر السلطات الفرنسية عدد الاسلاميين الناشطين في فرنسا بحوالي ثلاثة الاف شخص يتواجد معظمهم في باريس ومارسيليا وليون وليل.

يبدو ان خوف الفرنسيين من انتقال الموجة الأصولية التي تعم الجزائر الى أوساط الجالية الجزائرية خصوصا، والمغاربية عموما، أسهم في تصليب مواقف الادارة الفرنسية تجاه بعض الدعوات والنزاعات الاسلامية. وظهر ذلك بجلاء في قضية «الشال» التي تشبه قضية «الحجاب» السابقة عليها. ويتعلق الأمر هنا بفتاتين، تركية ومغربية، قامتا حذوا بفتيات «الحجاب» في مدينة كريل، بارتداء «شال» يغطي جزءا فقط من رأسيهما، لكن ادارة المدرسة منعتهما من الدخول الى المدرسة وطردتهما. وتعقدت المشكلة اكثر حين أفتى امام مسجد محلي بأن التزام المسلمين بأوامر الله يعلو ويتقدم على طاعة القوانين الفرنسية. وادى ذلك الى طرد الامام الى تركيا وطنه الأصلي.

المــــــانيـــا

يقيم في المانيا اليوم اكثر من مليوني مسلم، سوادهم الأعظم من تركيا (٩ر١ مليون). والاسلام هو الدين الوحيد الذي يزداد عدد اتباعه باطراد في المانيا الآن. ويغلب على الاسلام في المانيا الطابع التركي، وهو مطبوع بطابع المذهب الحنفي «المتحرر» السائد في تركيا. وتتركز الجالية التركية في المقاطعات الصناعية الكبيرة مثل باڤاريا وبادن - فورتنبير غ وهيسن وراينلاند وبرلين الغربية. وتتجمع اكثريتهم في وحوالي المدن الكبرى في هذه المقاطعات مثل ميونيخ وفرانكفورت وكولون وآخن وبرلين حيث يشكل الأتراك الأغلبية العظمى في حي كرويزنبر غ.

وبالدقة المعروفة عن الالمان تتوفر ارقام دقيقة عن وضع الجالية التركية في العام ١٩٩٣ التي اظهرت بان نحو ٦٨٠ الف تركي ناشط في قوة العمل، و ١٠٤ الاف عاطل عن العمل، و٧٥ الف متقاعد، و ٦٠٠ الف يذهبون الى المدارس و ١٢ الف منهم يتلقون تعليمهم العالي. وبحسب نفس الاحصاءات،

بلغ مجموع رؤوس الأموال الدائرة التي يوظفها الأتراك في أعمالهم الحرة في المانيا حوالي ٢٨ مليار مارك. وهم يستخدمون ١٥٠ الف عامل وموظف بينهم خمسون الف من الالمان. وهناك ٤٥ الف تركي يملكون منازلهم و١٣٥ الف عائلة تركية، من مجموع ٤٠٠ الف عائلة، تقوم بالادخار والتوفير لشراء المنازل التي يقيمون فيها. ويبلغ مجموع حسابات ادخار وتوفير الأتراك في المصارف بحدود ١٧ مليار مارك.

بدأت هجرة الأتراك الى المانيا في الستينات حين وقعت الحكومتان الألمانية والتركية في خريف عام ١٩٦١ على اتفاقية لاستقدام عمال للعمل في المانيا مؤقتا. وكان ذلك بتأثير الانتعاش الاقتصادي الكبير الذي شهدته المانيا الغربية آنذاك، واثر الشروع في بناء جدار برلين الذي أدى الى نقص كبير ومفاجئ في عدد الأيدي العاملة. وظهرت آنذاك الحاجة الى ٥٥٠ الف عامل في قطاعات الصناعة التعدينية والبناء بشكل أساسي في حين لم يكن هناك اكثر من ١٨٠ الف شخص يبحثون عن عمل. تعد تلك الاتفاقية محطة الانطلاق في تاريخ الهجرة التركية الى المانيا، ويجدر بالذكر انه في الأعوام الأولى التي تلت التوقيع عليها، وعلى اتفاقيات مشابهة عقدت مع اليونان واسبانيا وايطاليا، وفد حوالي عشرة الاف عامل تركي فقط. الا ان العدد ارتفع في عام ١٩٧٣ الى ٦١٥ الف عامل. كانت خطة الالمان في البداية ان يبقى هؤلاء العمال لمدة عامين فقط، ثم يعودون الى بلادهم، ويتم احضار غيرهم وفقا لمبدأ التعاقب. وكان الهدف الأساسي من هذه الخطة هو الحيلولة دون استيطان واستقرار الأتراك في المانيا. الا أن أرباب العمل الألمان احتجوا على هذه الخطة وقاوموها لأنها تضر بهم، اذ كانوا يبذلون وقتا وجهدا لتدريب هؤلاء العمال وحين يصبحون مؤهلين ويكتسبون المهارات اللازمة، كانت السلطات تطالبهم بالعودة الى بلادهم. ومما عزز معارضة أرباب العمل للخطة، هو اعجابهم بتفاني العمال الأتراك وجدهم واخلاصهم أيضا.

على خلفية أزمة النفط التي عرفها العالم وأوروبا بشكل خاص عام ١٩٧٣، أوقفت المانيا تشغيل الأيدي العاملة التي لم تأت من دول السوق الأوروبية المشتركة. ووضع هذا الاجراء العمالة التركية في المانيا أمام خياري العودة الى الوطن أو البقاء ومحاولة الاستمرار في المانيا بحثا عن مستقبل

لهم ولأبنائهم بالاعتماد على النفس. وبالطبع اختارت الأكثرية منهم الحل الثاني فاستقرت وسعت الى استقدام أسرها من الوطن الى المانيا. وهكذا تحول العمال المؤقتون الى مهاجرين دائمين.

ويمكن الحديث، استنادا الى الدراسات الميدانية، عن ثلاث هويات متباينة في أوساط الجالية التركية في المانيا.

الهوية الأولى، تتجذر في فئة صغيرة نسبيا وتنتمي غالبا الى الطبقات التركية العليا، وهي علمانية بقوة وتفصلها عن الاسلام نفس المسافة الشاسعة التي تفصل بين الاتاتوركية والدين. ان اسلام هذه الفئة لا يزيد عن بضع تمتمات شفوية ولا أثر له في السلوك اليومي.

الهوية الثانية على النقيض من الأولى ولكنها صغيرة ايضا، تتمثل بالتشبث بالدين تشبثا قويا وتحكيمه في أمور الحياة صغيرها وكبيرها. وتنطبق هذه الهوية على نحو أربعين الف شخص، يشكلون جماعة يمكن وصفها بالمتطرفة اسلاميا، وتعمل بنشاط في سبيل عرقلة اندماج المهاجرين الأتراك في المجتمع الألماني. وتهدف هذه الى خلق دولة اسلامية بشكل مواز للمجتمع القائم وتطبيق «الشريعة». وتتعاطف هذه الفئة مع ايران الخمينية، وجماعة الاخوان المسلمين في مصر وسوريا. ومن بين أشهر الفئات في هذا الاتجاه هي تلك المعروفة باسم "تلامذة سليمان" نسبة الى شخصية أصولية مشهورة في تركيا يدعى سليمان توناهن، الذي منعته السلطات التركية من ممارسة نشاطاته. ويقع المركز الرئيسي لهذه الجماعة في مدينة كولون، ولها فروع منتشرة في معظم أنحاء المانيا الاتحادية. وهي تتخذ من المراكز الثقافية الاسلامية واجهات تخفي نشاطاتها وراءها. ومن الفئات التي تندرج في هذا الاتجاه أيضا، أنصار حزب الرفاه التركي الذي يتزعمه نجم الدين أربكان، وأنصار أحزاب يمينية متطرفة أيضا. هذا بالاضافة للمجموعات الصوفية كالنقشبندية وسواها من المجموعات الاخوية.

الهوية الثالثة، وهي الهوية الاسلامية المعتدلة التي تميز الغالبية الساحقة من الجالية التركية في المانيا، والتي تقوم بممارسة شعائرها الدينية بكل هدوء. وبيّن استفتاء في أوساط أتراك المانيا في منتصف الثمانينات ان نسبة ٣٠ بالمائة منهم تتردد على المساجد بصفة منتظمة، بينما يتردد ٥٠ بالمائة

على المساجد في مناسبات خاصة، مثل عيد الفطر وذكرى المولد النبوي. وقال ٧٠ بالمائة من الذين يترددون على المساجد بانتظام انهم يلتزمون بفريضة الصيام في شهر رمضان، بينما لم تزد نسبة هؤلاء من اجمالي الأتراك على ٤٠ بالمائة.

وتوضح أبحاث ميدانية أخرى في أوساط الشباب التركي ـ الالماني ان هناك انقساما عميقا بين تيارين رئيسيين. الأول يبتعد كثيرا عن الدين ويمضي في مجرى العلمانية ويندمج بالمجتمع الألماني متأثرا بالتعليم المدرسي الذي تلقاه والحياة المهنية التي تخصص بها. وهذا التيار يفقد تدريجيا هويته الدينية. وتبين المؤشرات ان هذا التيار بالذات هو الذي ارتقى سلالم النجاح في حياته داخل المجتمع الألماني. هذا على عكس التيار الثاني الذي حقق نجاحات مهنية محدودة ويلتزم بممارسة الشعائر ويعتبر التمسك بالدين بقوة ضرورة اكبر مما لو كان يعيش في تركيا. ويفسر الباحثون ظاهرة التشبث المبالغ به في الدين بالأوضاع والظروف التي تحكم حياة المهاجرين الأتراك في المانيا، وخصوصا بالعلاقة مع انقطاع الجذور والاحباط، ويرون انها مرتبطة بهذه الظروف الحياتية أكثر من كونها ظاهرة تدين حقيقي.

يقول ٨٠ بالمائة من اجمالي الأتراك في المانيا انهم يريدون البقاء في المانيا بشكل دائم. وترتفع هذه النسبة الى ١٠٠ بالمائة بين الاتراك الذين ولدوا في المانيا. ان الهجرة التركية الى المانيا تبدو على السطح بأنها ناجحة. ولكن هناك وجه آخر للميدالية.

ان واحدا من كل خمسة طلبة أتراك في المانيا يذهب الى مدرسة خاصة منفصلة عن المدارس الألمانية الحكومية. بينما لا تزيد هذه النسبة في أوساط الجالية اليونانية عن واحد من كل خمسين تلميذا. بناء على هذا المعطى يمكن القول ان هناك نواة طبقة بروليتارية – عرقية مدفونة تحت التراب الألماني. وهذه الطبقة ستنمو مع الوقت وستدفع الى الهامش بأفواج متجددة من الشباب المتذمر الساخط لا ضد طبقة «الأسياد» الألمان وحسب، بل وضد الطبقات العليا والمتوسطة من الأتراك في المانيا أيضا. ومع هذه النواة الاجتماعية الصلبة التي تنمو في بيئة خصبة، تظهر مؤشرات على ترعرع الاسلام معها جنبا الى جنب. ان الظروف متوفرة لاستثمار هذا الوضع

الصعب من جانب القوى الأصولية ودفعه بشكل مضاد لقيم المجتمع التعددي ومفاهيمه ومعاييره.

الحق ان الغالبية العظمى من المهاجرين الأتراك في المانيا تدعم وتؤيد الدولتين الالمانية والتركية على حد سواء. بل ان هذه الجالية تتميز باتحادها في اطار تنظيم «المجلس الاسلامي في الجمهورية الاتحادية». ويشرف المجلس هذا على عدد كبير جدا من النوادي والمنظمات الاسلامية التركية والجمعيات الاسلامية اي انها تضم كافة تيارات وفئات الاتراك في المانيا من صوفية ودينية ولغوية وقومية. وغالبا ماتقوم هذه الجمعيات بمهمة تعليم الأبناء اللغة التركية ومبادئ الدين، الا ان كثيرا من الآباء يرفضون ارسال أبنائهم الى هذه المدارس بسبب طرق التدريس الفوقية والاستبدادية المتبعة فيها. ويعبر الأهل عن تخوفاتهم من ان تؤدي الطرق المتبعة لتدريس الدين والقرآن الى خلق صعوبات تحول دون اندماج الابناء في المجتمع الالماني.

ولابد من التنبيه الى ان نجاح عملية الاندماج سيتوقف على نجاح السلطات الألمانية في معالجة ظواهر العداء المتنامية ضد الأجانب بصورة عامة وضد الأتراك بصفة خاصة. ولقد تحولت هذه الظواهر الى عمليات اعتداء فعلية أزهقت عددا من الأرواح البريئة من الأتراك. واذا ما استمرت هذه الظواهر في الاستفحال والتفشي في أوساط الشبيبة الألمانية فقد تتطور الى حملات للابادة الجماعية العرقية، وسيكون حتميا عندها تعاظم قوة التيارات والحركات المتطرفة بين المهاجرين الأتراك.

لقد وجدت الجماعات الاسلامية في المانيا ضمانات لممارسة نشاطاتها السياسية وحرية دينية غير متوفرة في بلدها الأم تركيا. ولقد استغلت بعض الجماعات مناخ التعددية والتسامح والديمقراطية في المجتمع الألماني والدعوة لأفكار ومثل استبدادية، لا بل انها تدعو لاستعمال العنف كوسيلة لتحقيق الأغراض السياسية. وينطبق هذا بصورة خاصة على الأكراد الذين حصلوا في المانيا على فرص كبيرة وامكانيات واسعة للتعبير عن هويتهم الثقافية واللغوية، ولقد قام الاكراد بتشكيل منظمات ديمقراطية احيانا ومعادية للديمقراطية في احيان اخرى. علما بانه لايحق لهم أبدا ممارسة هذه النشاطات في تركيا ، فيلجأون الى ممارستها بشكل سري او بشكل غير مباشر.

والواقع ان هذه الظروف جعلت من الأرض الألمانية مسرحا لصراعات بين الأكراد والأتراك، وجعلت من المانيا مصدرا ماليا مهما لممارسة النشاطات الكرديــة السرية في تــركيا.

ويأتي حزب العمال الكردستاني في طليعة القوى الكردية التي استفادت من الساحة الألمانية. كما يأتي في طليعة القوى التركية التي استفادت من هذه الساحة، التيارات الأصولية الاسلامية المحظورة تماما في تركيا. اذ حصلت هذه منذ عام ١٩٨٠ على ترخيص للعمل في المانيا وشكلت عام ١٩٨٤ اطارا تنظيميا واحدا تحت اسم «اتحاد الجمعيات والجاليات الاسلامية» الذي يتخذ من مدينة كولون مركزا له، ولقد ارتبط هذا الاتحاد لاحقا مع «الاتحاد الاسلامي في أوروبا» وهو تنظيم تدعمه ايران. ويتزعم «اتحاد الجمعيات والجاليات الاسلامية» التركي شخص يدعى قبلان. وهو ملاحق في تركيا قبل ان يفر الى المانيا. ويشن قبلان حملات قوية ضد «معارضي الاسلام» ويحرض أنصاره على استخدام العنف ضدهم. ويجبي هذا التنظيم من أعضائه مبلغا قدره ٥ر٢ بالمائة من دخولهم كزكاة أو كضريبة عضوية لتمويل أنشطته. الا انه من المهم ان نؤكد ان مجموع أعضاء هذا الاتحاد لايزيد على ٦٥٠٠ عضو فقط، أي ٣ر٠ بالمائة من اجمالي الأتراك المقيمين في المانيا.

ونظرا لأن التشريعات الألمانية الخاصة بالجنسية تقوم على مبدأ «حق الدم» (jus sanguinis) فإن هذا حال دون حصول معظم المهاجرين الأتراك على الجنسية الالمانية. اذ لا يزيد عدد الذين حصلوا عليها حتى الآن عن مائة الف شخص فقط. وعليه فإن الأكثرية الساحقة منهم لا تستطيع الادلاء بأصواتها في الاستحقاقات السياسية. بل ان الجيل الثاني من الأتراك في المانيا أيضا محروم من هذا الحق، بما في ذلك حق المشاركة في الانتخابات البلدية. وثمة مفارقة قاسية، اذ ان هؤلاء أصبحوا يعتبرون في نظر القانون التركي «المانا» بينما لا يزال القانون الألماني يعاملهم كأتراك.

ويجب القول أيضا انه لايوجد حتى الآن تعليم ديني منظم لما يقارب مائة الف طفل مسلم ـ تركي في المانيا. وتقتصر المحاولات حتى الآن على اقامة بعض الفصول النموذجية المحدودة للسنوات الثلاث الأولى من المرحلة الابتدائية. وهذه المحاولات محصورة أيضا في مقاطعات باڤاريا وهامبورغ ونورد راين

ـ فيستفالن. اما في المقاطعات الأخرى فإن تعليم الدين الاسلامي يتم من خلال حصص تعليم اللغة التركية.

وتشتكي السلطات الألمانية من صعوبات جمة في تعاملها مع الجالية التركية. وينطبق هذا بصورة خاصة على هيئات التعليم الألمانية التي تنحو باللائمة على كثرة المنظمات والجمعيات التركية وعدم قدرتها على التعامل مع جهة واحدة تمثل الجميع.

الســــــويـــد

لم يكن في السويد في العام ١٩٥٢ أكثر من خمسمائة مسلم فقط. وفي عام ١٩٦٦ ارتفع عددهم الى الف شخص. ومع حلول عام ١٩٧٧ وصل العدد الى عشرة الاف مسلم. وفي الدراسة التي أجريت عام ١٩٦٣ عن التوزع الديني في الدولة، لم يرد أي ذكر للاسلام. ومن ناحية الاهتمام الاعلامي بالاسلام، فإن وسائل الاعلام لم تظهر شيئا منه الا في نهاية السبعينات على ايقاع الأحداث التي شهدتها ايران بين سقوط الشاه وصعود رجال الدين الى السلطة. وفي ذلك العام بالتحديد ١٩٧٩، نظمت سكرتارية «الدراسات المستقبلية» أول حلقة دراسية من نوعها في السويد عن الاسلام.

أما الآن فقد اختلف الوضع كثيرا. هناك عدد كبير من المسلمين والمنظمات الاسلامية التي تنتشر في كافة المدن والمناطق السويدية. أول هذه المنظمات هو «اتحاد الجمعيات الاسلامية في السويد» (F.I.F.S.). وقد انبثق عنه فيما بعد «المجلس الاسلامي ـ السويدي» (SMR)، الذي ينضوي ضمن اطاره بالدرجة الاولى الجاليات الصغيرة، ويقدر عدد منتسبيها بحوالي ٥٠ الف عضو. وتتلخص مهمات المجلس في تعزيز الهوية الاسلامية وتقويتها لدى منتسبيها، كما الاهتمام بالامور المادية والروحية وتوفير التعليم الاسلامي لابناء الجاليات المسلمة

ويدعى «اتحاد المراكز الثقافية الاسلامية» (IKUS)، من ناحية اخرى بانه يضم ضمن اطره في العام ١٩٨٤، حوالي ٢٥ الف عضو من اتباع المذهب السني في السويد. وقد ساهم بتشكيل «المجلس الاسلامي ـ السويدي» (SMR) بالتعاون مع «اتحاد النساء المسلمات في السويد»، الذي

يضم ١٨٠٠ عضوة موزعة بين ست جمعيات اسلامية سنية في السويد، وكذلك بالتعاون مع «اتحاد الشبيبة الاسلامية في السويد»، وايضا «مجلس الائمة في السويد».

رغم وجود هذه المنظمات، ليس هناك معطيات رقمية مؤكدة عن اجمالي أعداد المسلمين في السويد وتقول أنها تضم ما مجموعه ثمانين الف عضو. كما يذكر الرقم مائة الف احيانا، الا ان هذه الارقام غير دقيقة دائما. فقد وفد الى السويد منذ عام ١٩٧٩ ما يقارب ستين الف مهاجر ايراني والعدد في ازدياد نتيجة لعملية جمع الشمل واستدعاء الأقرباء. وأكثر الجاليات المسلمة ازديادا حاليا هي جالية المسلمين المهاجرين من البوسنة، التي تزداد هي الاخرى نتيجة جمع الشمل ايضا. وتبعا لذلك فان التوقعات حول الوجود الاسلامي واعداد المسلمين في السويد سيصل في نهاية القرن الى مائتي الف مسلم على الأقل. وعندها سيصبح الاسلام الديانة الثانية في بلادنا.

اقدم مسجد في السويد هو مسجد الطائفة الأحمدية الباكستانية في مدينة جوتنبرغ. وفي ضاحية «روزنغورد» بالقرب من مدينة مالمو أقيم مسجد للمسلمين السنة يتميز بطابعه الجميل وحجمه الكبير. وفي مدينة ترولهيتان هناك مسجد ثالثا تعرض لحريق قبل فترة. وبالرغم من توفر الحرية الدينية مبدئيا، الا ان مشاريع بناء المساجد تجابه بالاعتراض، كما هو الحال بالنسبة لمشروع اقامة مسجد في منطقة «بيوركس تريدغورد» في ستوكهولم. ولذلك ظلت ستوكهولم، كواحدة من مدن العالم الكبرى التي تضم جالية اسلامية كبيرة، بلا مسجد كبير حتى الآن. وتجدر الاشارة الى انه نتيجة لقانون حماية الحيوان لعام ١٩٨٨ حرم المسلمون (واليهود ايضا) من ممارسة حقهم الديني في ذبح الحيوانات على الطريقة التي تنص عليها الشريعتان الاسلامية واليهودية.

تسببت الحرب البوسنية بوفود أعداد ضخمة من اللاجئين المسلمين خلال فترة وجيزة من الوقت. ويتوقع أن يكتسب الاسلام في السويد لونا خاصا هو اللون البوسني بالذات. فبعد فترة زمنية وجيزة قد يصبح بيننا حوالي مائة الف مسلم أوروبي من المعروفين بثقافتهم العلمانية وتحصيلهم العالي. وهؤلاء جاؤا الى بلادنا املا في بناء مستقبل جديد لهم ولعائلاتهم وتعليم ابنائهم،

وعلى هذا فإن نسبة كبيرة من احتياطي الكفاءات في السويد سيغلب عليه الطابع المسلم، هذا اذا لم نسيء تأهيل هذه المجموعة.

"اسلام أوروپي" أم "اسلام العـــزلـــة"؟

يتعـين على السـياسـة الأوروپيـــة التي تستهدف اســتيعاب جـاليــات المهاجرين المسلمين ودمجـهم في المجتمعات الجديدة ان تأخــذ بـالاعتبـار عددا من الحقائق والفرضيات المهمة:

- تتواجد في معظم دول أوروپا الغربية تجمعات اسلامية كبيرة. وهذه الجاليات لا تتكاثر وتكبر فحسب، بل ايضا ستطالب بقسط أعظم من الحقوق السياسية وبنفس السرعة التي يزداد بها عدد الحاصلين منهم على الجنسيات الأوروپية وعلى حق المشاركة في الانتخابات في أوطانهم الجديدة هـذه.
- ان استيعاب ودمج المسلمين في المجتمعات الأوروپية ليس على نفس الدرجة من السهولة كما حصل مع التجمعات التي هاجرت سابقا الى أوروپا، لا بل ان بعضا منهم لا يرغب اصلا بالاندماج. ان الهوية الاسلامية تحتوي على تقاليد وعادات قد تختلف عن اساليب السلوك العادية في المجتمعات التي يعيشون فيها الآن. وعليه فهؤلاء المسلمون سيطالبون بمعاملة خاصة ومزايا استثنائية بالاضافة لما يتمتعون به من الحقوق مع بقية السكان المحليين. وهذه المطالب سوف لن تكون صعبة فحسب، بل، في كثير من الاحيان، قد يستحيل الاستجابة اليها، الامر الذي سيؤدي الى زيادة التوتر.
- مع الهجرة واقامة الجاليات الاسلامية في أوروپا، ترافقهم من اوطانهم الاصلية بعض الافكار المتطرفة والمعادية للديمقراطية، وقد يؤدي هذا الى ان يُستغل المهاجرون في اوطانهم االجديدة من قبل الحكومات والمنظمات والفرق الدينية في الدول الاسلامية.

على ضوء ماسبق، ماهي اذاً أفضل الأساليب لاستيعاب المهاجرين المسلمين في أوروپـــا؟

على الرغم من ان الاسلام يقبل بالآخر، ويعترف باليهود والمسيحيين باعتبارهم من أهل الكتاب، الا ان الاسلام من حيث التجربة التاريخية كان دائما الطرف المهيمن والهجومي. وينبغي على المسلمين في أوروپا الان أن يقبلوا ويتعلموا كيف يعيشون كأقلية، وعليهم أن يتفهموا ويقبلوا بالمرتكزات الأساسية للنظم الاجتماعية الحديثة في هذه القارة. ويتعلق هذا بشكل خاص بمسألة التعددية، وشرعة وعلمانية المجتمع التي تمتاز بالتسامح في نظرتها وتعاطيها على حد سواء ازاء الأفراد الذين لهم رؤى سياسية أو دينية مختلفة.

ينبغي ان يكون الهدف هو الاندماج بأسرع مايمكن مع أقصى ما يمكن من الاحترام، وان يتاح لأولئك الذين يحترمون قيمنا، الحصول على الدعم والمساعدة للمحافظة على هويتهم الثقافية والدينية. بيد ان مراعاة الخصوصية الدينية على هذا النحو لا ينبغي ان تصل الى حد القبول بحرمان اولاد المهاجرين من بعض نواحي التعليم التي لا تناسب رغبة اهاليهم. وعلى نفس مبدأ كون تدريس المواد الدينية وتقديمها يكون شأنا شخصيا وذاتيا، فعلى المهاجرين ان يتحملوا بأنفسهم مسؤولية تعليم اللغة القومية الاصلية لأبنائهم، لانها حاليا تعيق عملية الاندماج والتأقلم. وعلى المسلمين أيضا التحرك الفعال في أوساط الفتيان والشبان ليزودوا هذا الجيل، الذي ولد وترعرع في كنف العالم الأوروپي، بالخلفية الثقافية الخاصة به، في نفس الوقت الذي يتم فيه اندماجهم اجتماعيا وتلاؤمهم مع محيطهم الجديد. وعلى الجاليات والمنظمات الاسلامية التعاون فيما بينها وتجنب اللجوء الى النزاعات المذهبية علنا لتصفية الحسابات السابقة فيما بينها على الأراضي الأوروپية.

وبعبارة أخرى لابد من ظهور قيادة «محلية» للمسلمين تتكون من الأشخاص الذين تفتحت أبصارهم في أوروپا، ويفضل ان يكون معهم ايضا عناصر من المسلمين الأوروپيين الذين اعتنقوا الاسلام. ان قيادة من هذا النوع فقط يمكنها ان تزيل صفة «الغربة» والخطورة عن الاسلام وتعطيه صبغة محلية اصيلة. وعلى ذلك فان السويد بحاجة الى كثيرين من امثال الكاتب الصوفي السويدي المعاصر توربيورن سيڤيه، او على شاكلة الفنان والرسام السويدي ايڤان آجيلي (١٨٦٩ – ١٩١٧) الذي عاش لفترة من الزمن في مصر وتعلم العربية واعتنق الاسلام وغير اسمه الى عبد الهادي المغربي.

ان معظم المسلمين يتفهمون جيدا ضرورة طاعة القوانين والنظم القائمة في أوطانهم الجديدة. الا ان هذا التفهم عرضة لتأثيرات عديدة تصدر عن منظمات وجهات اسلامية خارجية تدعو الى اسلام متطرف لا يقبل الحلول الوسطية والتسويات. ولذلك يتوجب على الغرب ان لا يفسر مفهوم «التعددية الثقافية» بشكل فضفاض او مبدأ التسامح بشكل يلغي الحدود. اي يتوجب عدم السماح بنشوء مؤسسات سياسية موازية في السويد، كما هو حال البرلمان الاسلامي في انجلترا الذي استفاد هناك من رحابة المفهوم البريطاني للتعددية والثقافات بشكل تجاوز الحدود المقبولة.

ويتعين ايضا عدم ابداء أي تهاون في مواجهة المتطرفين الدينيين أو السياسيين الذين يستغلون منفاهم أو ملجأهم في أوروبا ليقوموا بأعمال تخريبية ضد بلادهم الأصلية أو تصفية حسابات فيما بينهم. كذلك يجب عدم التسامح بتاتا مع أية أفكار أو تصرفات استبدادية. وفي نفس الوقت الذي يجب فيه الاعراب عن تعاطف مع الاسلام كديانة، وبذل كل ما يمكن حتى يستطيع المسلمون ممارسة شعائرهم وعباداتهم بصورة طبيعية وملائمة، على ان الدول الأوروبية يجب ان تكون حازمة الى أقصى الحدود فيما يخص ضرورة التقيد بالقوانين. وبالمثل يجب عدم المبالغة في اعتبار كل الممارسات الدينية وتصنيفها باستسهال في خانة الأقوال الأصولية وتفسيرها على انها تعبير لرفض التكيف في المجتمع السويدي. ان «أسلمة» المهاجرين ليست خطرة بحد ذاتها لكن الخطر هو حين يكون معيارها الوحيد هو التناقض مع مبادئ المجتمع التعددي واعراف النظام الديمقراطي. قد يغدو الدين والايمان بصورة عامة، بالنسبة للكثير من المهاجرين من دول اسلامية، وسيلة لمقاومة الاحساس بفقدان الهوية وعدم الانتماء. وهذا قد يعني ان ظاهرة التدين لدى هؤلاء تنبع من المشاعر التي يولدها الانفصال عن البيئة الثقافية الأم، وهو ليس بالضرورة تمردا على المجتمع الجديد الذي يعيشون فيه. ان التدين الزائد لا يجب مساواته بعدم الثقة ولا يعني رفض الثقافة الأوروبية العلمانية، لا بل يمكن اعتبار المشاعر الايمانية عاملا ايجابيا يخلق الطمأنينية في النفوس ويعزز التسامح، وبالتالي فهو عامل مساعد على تحقيق الاندماج في المجتمع الجديد.

ويجب التعامل بشكل لا تهاون فيه مع الأفراد الذين يسيئون استغلال رحابة المجتمع التعددي ويكرسون قواهم لنشر مواعظ الحقد والكراهية ضد أوروبا والمسيحية. وبالمقابل يجب عدم اعتبار الجماعات الاسلامية المتطرفة كتجسيد لمخطط عالمي شامل يرمي الى الزحف على العالم الغربي والانقضاض عليه من داخله لتقويضه. ان هذا المخطط لا وجود له في الواقع، ولا وجود لقيادة اسلامية قادرة على تخطيط مثل هذه المؤامرة. فالانقسامات والصراعات بين المذاهب المختلفة غالبا ما تكون أقوى وأطغى من كراهيتها للعالم الغربي. ان نسبة قليلة فقط من اجمالي العرب في فرنسا تتردد على المساجد بانتظام ولا تزيد عن ٦ بالمائة. ومن بين ٦٠ أو ٧٠ الف مسلم يمارسون العبادات في السويد، فان عدد الاصوليين منهم ضئيل جدا، وبالمقابل فإن الامور االتي تستحوذ على اهتمام الغالبية الساحقة منهم هي تلك التعبيرات التي تجسد الهوية الثقافية للاسلام.

ان اوروبا قادرة فقط على استيعاب اسلام متحرر وغير سياسي، شرط ان تتم عملية الاستيعاب هذه بالتوازي مع عملية تأهيل اقتصادية واجتماعية. ونجاح مثل هذا التطور يتطلب بدوره أن تكون الهجرة نفسها منظمة وخاضعة للسيطرة وأن تضع الدول الأوروبية سياسة مشتركة ومنسقة تساعد في خلق مجتمعات اسلامية متسامحة وليبرالية في أوروبا. ولبلوغ هذا الهدف يجب توفير الاجواء المناسبة للذين يرغبون بالاندماج ليشعروا بأنهم موضع الترحيب والانتماء في أوطانهم الجديدة. ان الاحساس الذي ينطوي عليه التساؤل «أين هو وطني؟»، يعد حقلا خصبا لاستنبات الأصولية. وتشكل الأحياء الخاصة بالأقليات الفقيرة والمغلقة ايضا مرتعا للاصولية التي تعمل تحت تحريضات مع نوع: «انكم لاتنتمون الى هذا البلد أو الى تلك الحكومة الفاسدة والمتفسخة أخلاقيا في بلدكم الأصلي، ولذلك عليكم مناهضة الطرفين في آن واحد».

وعلى ضوء ذلك يتعين توفير عدد من المتطلبات الجوهرية والشروط المناسبة التي تمكن المسلمين المهاجرين من الاحساس بالانتماء الحقيقي الى أوطانهم الجديدة:

- يجب الاعتراف بالاسلام واحترامه والتعامل معه كدين «محلي». اذ لا يوجد حائل دون أن يصبح المسلم سويديا صالحا مثله مثل أي مواطن آخر من اتباع الدين المسيحي او اليهودي. ولا شيء أيضا يمنع أن تغدو المساجد مشهدا مألوفا في المدن الأوروپية، مثلما كانت الكنائس دائما مشهدا مألوفا في حلب ودمشق والقاهرة والموصل.
- ان تعليم التلاميذ عن الاسلام لا يجب ان يقتصر على التطوير فحسب، بل يجب ان يصبح الزاميا ايضا في مدارسنا. ويجب على كلا الطرفين نبذ الاتهامات و «شيطنة» الطرف المقابل. ان الجهل يولد الكراهية والأحكام الجزافية المسبقة. وعلى وسائل الاعلام أيضا تصحيح مفاهيمها عن الاسلام ونبذ الصورة النمطية والقوالب المسبقة التي تنشرها عن الاسلام.
- على المجتمع ان يوفر حماية لكل من يريد الاندماج في المجتمعات الأوروپية، لأن أمثال هؤلاء يتعرضون حاليا لتهديدات مزدوجة من قبل الجماعات الاسلامية المتطرفة من ناحية، ومن قبل الفئات العنصرية والمعادية للأجانب محليا من ناحية أخرى.
- يجب اتاحة الفرصة للمهاجرين للتعبير عن وجهات نظرهم والاعراب عن رغباتهم وبلورة اقتراحاتهم وتطلعاتهم.
- انتهاج سياسة خارجية وسياسة مساعدات تطوير ايجابية، بهدف تخفيف تدفق الهجرة وان تكون هذه مقبولة على الصعيدين الانساني والسياسي.

واذا ماتم النجاح في استيعاب المهاجرين المسلمين ودمجهم في المجتمعات الأوروپية على هذا الاسلوب، فإن الجاليات المسلمة في أوروپا يمكن ان تتحول الى جسور بين أوروپا والبلدان التي نزحوا منها. عندها سيتمكن «المسلمون الأوروپيون» من أن يصبحوا نموذجا يساهم في نشر الفكر الديمقراطي وثقافة الحرية في بلدانهم التي هاجروا منها اصلا. وعلى هذه الأرضية يمكن تأسيس علاقة ثلاثية بناءة وايجابية بين الأوطان الأصلية والأوطان الجديدة والجاليات المسلمة. ان معظم الجاليات التي تعيش في ظروف الشتات «الدياسبورا» حريصة على استمرار روابطها بالدول التي هاجرت منها. وعندها

قد تتـاح امكانية مسـاهمة أوروپـا الغربيـة في الاصــلاحات المنشـودة لتطور الجـزء العربي من بلدان العالم الاسلامي الذي يعاني حاليا من ازمات روحية وسياسية واقتصاديـة.

لكل هذا لابد من بذل الجهود لدعم وتعزيز انتشار النموذج الاصلاحي والحداثوي من الاسلام في أوساط المهاجرين وخاصة الجيل الأول. ومن الجلي ان ايجابيات مثل هذا الجهد سوف لن تقتصر على الدول الأوروپية المضيفة فقط، بل هو ايضا في صالح اكثرية الانظمة في الدول الاسلامية، التي لاتريد ان يستغل الأصوليون الأرض الأوروپية للقيام بأنشطة سياسية معادية واعمال تخريبية. وليس من طبيعة الأمور في شيء ان يقف الاسلام والديمقراطية الأوروپية في مواجهة بعضها بعضا، وان يتحاربا وكأنهما نقيضان كالنار والماء.

واذا ما فشلت مساعي الدمج هذا، وشعر المهاجرون ذوو الخلفيات الاسلامية بانهم تحت الوصاية الدينية ويعانون من العزلة والتهميش الاجتماعي والبطالة المتفشية في اوساطهم تستمر بنسب تزيد على ٥٠ بالمائة، فيجب علينا أن نتوقع ازدهار المدارس القرآنية والكتاتيب الأصولية السرية في احياء المهاجرين في ضواحي مدننا، حيث يحرض المدرسون فيها على الكفاح بكل الوسائل ضد ما يعتبرونه مجتمعا اضطهاديا سويديا.

عندئذ سيتكون عوضا عن «الاسلام الأوروپي» المتسامح اسلام العزلة في «غيتوات» وضواحي مدننا ويلقى الدعم من القوى الأصولية في العالم الاسلامي. ويحاول رجال الدين والملالي المتعصبين في سائر أرجاء القارة الأوروپية الآن استغلال المصاعب المعيشية للمهاجرين وظروفهم النفسية القاسية لتحقيق أغراضهم الخاصة. وهؤلاء يلقون المساعدة ايضا من استقطاب بعض الحركات السياسية والعنصرية التي يروجها أشخاص مثل جان مارى لوبن في فرنسا وفرانز شونهوبر في المانيا ويورج هايدر في النمسا، وكذلك ما تروج له ڤيڤيان فرانسين من حزب «الديمقراطية الجديدة» في السويد. (حزب يميني ذو سياسات عنصرية معادية للمهاجرين، دعمه الناخبون في مطلع التسعينات، ثم تراجعوا فاصبح الحزب خارج البرلمان بعد دورة واحدة. دور الحزب حاليا مهمش للغاية. المترجم)

واذا اخذ التطور وجهته في هذا السياق يتعين علينا أن نضع في الاعتبار ان المنظمات الاسلامية المتطرفة ستعمل على نقل عملياتها المسلحة الى أوروپا وكسب مواقع جديدة في حربها على العالم الغربي الذي ترى فيه معادلا لكل الشرور.

ان احتمال اندلاع «حرب جهادية مقدسة» على أرض أوروپا الغربية يمكن ان يصبح امرا محتملا بأسرع مما نتصور، ولكنها لن تكون حربا نظامية تحكمها موازين القوى العسكرية بين الغرب والعالم الإسلامي، وانما ستكون حرب عصابات تدور رحاها على محيط المدن الكبيرة في تلك الضواحي التي تطورت تدريجيا وأصبحت «غيتوات».

الفصل الثامن

الحمراء نموذجا للبيت الأوروبي

عاش الاسلام والمسيحية جنبا الى جنب مايقرب من ١٤٠٠ سنة. عاشا جارين دائما، متنافسين في غالب الوقت ومتناحرين في كثير من الأحيان. وهما في واقع الأمر دينان شقيقان لأنهما يتقاسمان الموروثات الشرقية الهيلينية واليهودية. ولقد كانا دائما وفي الوقت ذاته قريبين من بعضهما بعضا وعدوين لدودين. وتميز عدائهما بمرارة خاصة، تحديدا بسبب وحدة مصادرهما الاصلية. ان مافصل بينهما هو التشابه أكثر منه الاختلاف.

واعتبر كل منهما نفسه صاحب الرسالة الالهية الختامية، وان واجبه يحتم عليه نقل الرسالة الى بقية البشر. واعتبر كل منهما أيضا أن الدين الاخر عقبة كأداء في وجه انجاز تلك المهمة النبيلة.

تحددت العلاقة بين الاسلام والمسيحية من جهة، وبين هذين الدينين واليهودية من جهة أخرى، بالقرون الزمنية التي فصلت بين هذه الديانات الثلاثة. اذ على الرغم من أن المسيحية لم تعتبر اليهودية دينا زائفا كليا، الا أنها اعتبرتها تبشيرا منقوصا لما سيأتي ودينا من الماضي جرى استبداله بالحقيقة المطلقة، بالمسيحية. واعتبرت المسيحية ان كل ماجاء بعدها زائف ولا يمكن التهاون معه. وهذا مايفسر موقف المسيحية السلبي تماما تجاه الاسلام. وعلى ذلك، وحتى حلول القرن الحالي، لم يكن هناك مكان للاسلام في الدول التي امتلك فيها المسيحيون زمام السلطة.

ولم يقبل الاسلام، حاله كحال المسيحية، الأديان اللاحقة عليه أيضا. اذ ان محمدا هو «خاتم الأنبياء» والأخير في سلسلة طويلة من الرسل تبدأ من ابراهيم مرورا بموسى وعيسى. ولهذا السبب فإن الأحمديين (الذين يعتبرون أنفسهم مجددين في الاسلام) والبهائيين (الذين يعتبرون ديانتهم ديانة مستقلة وليست فرعا من الاسلام) تعرضوا للاضطهاد والملاحقة، ومازالوا يتعرضون لها، تماما كما كان المسيحيون يفعلون بالمسلمين. ومن جهة أخرى اعتبر الاسلام المسيحية واليهودية ديانات سابقة وغير كاملة. وبالطبع فإنها ديانات

منقوصة نظرا لأنها لا تعترف بآخر الأنبياء. ولكنها ديانات توحيدية أيضا ولذلك فإن اتباعها، أهل الكتاب، يستحقون المعاملة بتسامح على الرغم من أن عليهم التسليم بالطاعة للسلطة في الدولة الاسلامية.

ولقد رحب المسيحيون في سوريا ومصر وبلاد ما بين النهرين بالفتح الاسلامي في ثلاثينات القرن السابع. وفضل هؤلاء العيش تحت وصاية أبناء عمومتهم، الذين يشتركون معهم بالاصول اللغوية والعرقية، على العيش تحت سلطة يونانية ـ رومية ـ بيزنطية أو آرية ـ فارسية. وعلى ذلك قام المسيحيون بمساعدة الجيوش العربية الغازية في مناسبات متعددة.

أما بالنسبة لليهود فإن التوسع الاسلامي كان يعني تبدلا في الظروف، وكان هذا تبدلا نحو الأحسن في أماكن عديدة. لقد جاء الفتح الاسلامي محررا لليهود من الحكم المسيحي الذي عاشوا تحته طويلا. وعلى الرغم من أن الاسلام جاء في زمن تميز باللاتسامح والقسوة، فإن المسلمين لم يحاولو افناء أهل الديانات السابقة عليهم، كما فعل الصليبيون فيما بعد. ان الفضل في بقاء اليهودية والمسيحية في تلك المنطقة من العالم يعود الى تسامح الاسلام.

وسرعان ماتم تأسيس مناخ تفاهمي بين الديانات الثلاثة، على الرغم من أن هذا كان تحت الشروط التي فرضها الاسلام. اذ سيطر الفاتحون على زمام السلطتين السياسية والعسكرية واستقروا في معسكراتهم حيث قاموا بتحصين حكمهم ومراقبة السكان. وفي الوقت ذاته، حافظت المدن على نظمها وعلى تركيباتها القديمة. كان المسيحيون الشرقيون معتادين على طاعة الحكم الأجنبي وعلى دفع الضرائب. ولكن الأسياد الجدد الذين جاءوا من الصحراء كانوا مختلفين عن الحكام القدامى، فهم لا يتدخلون في عاداتهم الدينية ولا يفرضون تبديل المعتقدات. لابل ان أعمال الادارة والتنظيم تركت في ايدي أهل البلاد الاصليين. ولم يدمر الفاتحون المؤسسات والبنى اليهودية والمسيحية، نظرا لأن أهل البلاد الاصليين كانوا أكثر تطورا منهم في معظم جوانب الحياة الاجتماعية.

وعلى الرغم من أن المسيحيين واليهود عاشوا بسلام جنبا الى جنب مع المسلمين، الا أن تفوق الأوائل لم يكن متناسبا مع الهامش الاجتماعي الذي

حصلوا عليه. فلقد كانوا بالضرورة في وضع ادنى من المسلمين ومواطنين من الدرجة الثانية. وبالطبع كان هناك دائما مجال مفتوح للانتماء الى النخبة عبر اعتناق الاسلام. وسرعان ماوقع كثيرون في حبائل هذا الاغراء فتخلوا عن دين أبائهم لأغراض انتهازية. ولقد قويت شوكة الاسلام عبراستيعاب ممثلي الثقافات القديمة وعبر التعايش مع هذه الثقافات. وكان لا مفر من أن يؤدي هذا الى اشعال شرارة المناظرات الدينية والتنافس والى زيادة حدة العداوة. وكلما ازداد عدد أولئك المتحولين الى الاسلام، اي كلما ازدادت قوته، ازداد الضغط على الذين ظلوا خارج الاسلام. وبات حظر بناء الكنائس والكنس يصبح متواترا أكثر فأكثر حتى تمخض الوضع عن اصدار قانون «أهل الذمة»، الذي اجاز للفرد المسيحي أو اليهودي ممارسة ديانته شريطة أن يقوم بدفع «الجزية». والجزية، فضلا عن أنها ضريبة، هي تعبير مجازي عن الخضوع وعن قبول موقع الدونية، وهو موقع تعزز في اللاحق ايضا عبر اصدار قرارات وقوانين متعددة.

لقد أظهر الفاتحون المسلمون تسامحا كبيرا لم يكن معهودا في ذاك الزمن. وتأثر العرب، خلال فترة الفتح الانفجاري عبر القارات، بكافة الثقافات وانماط الحياة في المناطق التي وصلوا اليها، من آسيا الوسطى والى المحيط الأطلسي. أي أنهم لم يتأثروا باليهودية والمسيحية فقط، ولكن أيضا بالهنود والفرس والمصريين الذين تأثروا بدورهم بالثقافة الهيلينية. وعندما جاء الفتح الاسلامي كانت الثقافة اليونانية القديمة ماتزال حية في الشرق منذ أن جاءت اليه على يد الاسكندر. وكانت العلوم الهيلنية منتعشة في كل من مصر وسوريا والامبراطورية الفارسية، حيث ترجمت الأعمال اليونانية الى اللغة الارامية، لغة الشرق الأدنى المشتركة آنذاك، كما تم توحيد العلوم اليونانية مع العلوم الفارسية والهندية.

تحققت النقلة الحضارية المهمة عبر جهود الترجمة المكثفة للأعمال اليونانية الكلاسيكية، مثل أعمال ارسطو واقليدس وابيقراط وغيرهم، والتي ترجمت الى العربية من المصادر اليونانية والعبرية والسورية. وقام المسيحيون العرب، من اتباع الكنائس الارثودكسية السورية والنسطورية، بانجاز عدد من تلك الترجمات. على أن الترجمة لم تكن حرفية، اذ غالبا ماكان يجري التعليق على

المصدر الأصلي ونقده واضافة حواشي اليه. وبهذا الشكل بات المسلمون الوريث الحقيقي للثقافة الهيلينية التي غالبا ما يستخدمها الغرب كمرجع ومصدر. ان جهود الترجمة الاسلامية الكبيرة صانت هذا التراث الثمين وتولت ادارته.

وصلت جهود الترجمة ذروتها على يد الطبيب المسيحي السوري حنين بن اسحاق. جمع بن اسحاق في رحلاته الطويلة المخطوطات المختلفة للمؤلفات الاساسية المتوفرة آنذاك وقام بمقارنتها قبل ترجمتها الى السريانية أو العربية، وفي مطلع القرن التاسع تم تأسيس «دار الحكمة» في بغداد حيث باتت تلك الأعمال متوفرة باللغة العربية، التي كانت قد أصبحت لغة العلوم آنذاك.

وكانت بغداد مركز العالم خلال الفترة من العام ٧٥٠ والى العام ١٢٥٨ حين قام المغول بتدميرها. وفي الوقت الذي كان فيه أهل شمال أوروبا يهيمون على وجوههم ويكتسون بجلود الحيوانات، كانت بغداد تنعم بحضارة مزدهرة متطورة تميزت بالتعايش بين المسلمين والمسيحيين واليهود. وبغداد، التي أصبحت مؤخرا رمزا للمشاكسة وعدم التصالح، كانت آنذاك تعرف باسم «مدينة السلام».

ان الثقافة الاسلامية، على ذلك، ليست غريبة كما تدعي كليشهات الغرب وأفكاره السبقية. ولعل أكثر المعتقدات المغلوطة انتشارا وديمومة هو الادعاء القائل بأن قائد الفرنجة شارل مارتيل انقذ الغرب من الدمار حين انتصر على المسلمين في معركة پواتييه عام ٧٣٢. لقد تم اجبار المسلمين آنذاك على التراجع عبر جبال البيرانس الى جنوب اسبانيا. ولكنهم أسسوا هناك دولة عاشت نحو ٨٠٠ سنة. ولم تؤد هذه الامارة الاسلامية، فوق الأراضي الأوروپية، الى تدمير العالم الغربي بل تمخضت على العكس عن ولادة تجربة فريدة ومثمرة للتعايش الخلاق بين الاسلام والمسيحية واليهودية، وعن تطور غير مسبوق في العلوم والفلسفة والثقافة والفن.

تمكن المسلمون العرب والبربر من هزيمة مملكة الڤيزغوطيين في اسبانيا بسرعة بعد عبورهم لمضيق جبل طارق. ولاشك ان انقسام تلك البلاد الى ممالك متنازعة سهل النصر الاسلامي. كان أهل البلاد الأصليون آنذاك يعانون من حكم ارستقراطية غريبة، في حين كان اليهود عرضة لاضطهاد

الكنيسة. وبفضل مساعدة اليهود سقطت طليطلة في أيدي المسلمين دون مقاومة تذكر. كما تم فتح قرطبة بمساعدة راع اسباني دلّ المهاجمين على فجوة في سور المدينة. ومع افتتاح اشبيلية في ٧١٦ وصل الفتح الى ذروته، وتم وضع أساس الاطار الجغرافي في اسبانيا الذي انتعش فيه مجتمع التعددية الثقافية على امتداد ثمانية قرون تقريبا.

لم يعتبر السكان الاصليون المسلمين الفاتحين همجا بدائيين، بل على العكس، اعجبهم نمط الحياة الرفيع والرفاه والرقة التي جاء بها المسلمون. وسرعان مابات المسيحيون يقلدون المسلمين في اقتناء الحريم وفي تذوق موسيقاهم وادبهم. ولقد قطع هذا الذوبان والاندماج الثقافي شوطا بعيدا الى حد أن قسيسا اسبانيا كتب حانقا يقول:

«اخواني المسيحيون يتذوقون الشعر والحكاية العربية ويدرسون علوم الدين والفلسفة المحمدية ليس لغرض دحضها، ولكن لتهذيب اذواقهم وامتلاك الأسلوب الرفيع. هل هناك الان من هو قادر على قراءة التعليقات اللاتينية على الكتب المقدسة؟ كلا للاسف الشديد. ان الموهوبين الشبان من المسيحيين لايعرفون سوى الاداب العربية. انهم يقرأون ويدرسون الكتب العربية فحسب، ويبذلون الغالي والرخيص لجمع الكتب العربية ويسبحون ويمجدون في كل مناسبة بالعادات العربية».

ذاك السعي المحموم تجاه نمط الحياة الرفيع مازال يعكس نفسه الى يومنا هذا في بعض التعابير المتداولة في اللغات الأوروپية والمستعارة مباشرة من اللغة العربية. قليلون أولئك الذين يعرفون مثلا ان كلمة «الجالا» (الحفل الكبير احتفاءا بشخص أو حدث مهم) جاءت أصلا من العربية. واصل التعبير والحدث هو «الحلّة» التي كان الأمير الشرقي يخلعها على شخص قام باداء عمل أو خدمة جليلة. واليوم نجد في العديد من اللغات الأوروپية استعارات محورة لمشتقات من هذا التعبير.

لاشك أن الدين كان قوام تأسيس الهوية، وان الدين كان بدوره يرتبط بنظام الحكم الاقطاعي. ولكن العلاقة بين المجموعات الدينية كانت ترتكز على التسامح المتبادل فيما بينها، والذي كان مستمدا بدوره من مبدأ «أهل الكتاب» الذي ورد في القرآن.

ويمكن اعتبار عمليات التحول بين الديانات الثلاثة بمثابة مقياس خاص لمبدأ التسامح المعمول به آنذاك. كان التحول من المسيحية واليهودية الى الاسلام شائعا، ليس فقط لأن هذا كان يعني التوقف عن دفع ضرائب معينة، ولكن أيضا لأن هذا كان يفتح الطريق أمام الصعود الاجتماعي. صحيح أنه كان بامكان المسيحيين تبوء مراكز رفيعة في البلاط الملكي، ولكنهم كانوا دائما عرضة للطرد في حال حدوث تحولات في الظروف او في السلطة. ولاشك أن اعتناق المسيحيين للاسلام، «والمولدون» هو الاسم الذي كان يطلق على هؤلاء، كان يجلب لهم طمأنينة أكثر ويفتح أمامهم فرص التقدم في الهرم الاجتماعي. وهذا السبب هو على الأغلب ما دفع عددا كبيرا من الذين فضلوا البقاء على دينهم المسيحي أو اليهودي الى تحوير أسماءهم الى أسماء عربية، مثل بن كذا وابن كذا.

وبالمقابل تبنى المسلمون التقويم المسيحي نظرا لأنه أكثر تلاؤما مع الدورة الزراعية. وكانوا يحتفلون أيضا بالمناسبات المسيحية، مثل عيد رأس السنة والفصح وأعياد بعض القديسين. وكانت المدارس مشتركة بين الديانات الثلاثة حيث كان كل من القرآن والتلمود والانجيل مصادر مشتركة للمعرفة. وعلى الرغم من أن المسلم الذي يتحول الى ديانة أخرى يعتبر مرتدا حسب تعاليم القرآن ويتوجب بالتالي قتله، الا أنه كان هناك مرتدون، أي أشخاص تحولوا من الاسلام الى المسيحية.

وكان هناك خمس لغات على الأقل قيد الاستعمال اليومي، لغتان للحديث، العربية الاندلسية ولغة الرومانا العامية (التي تطورت فيما بعد الى اللغة الاسبانية). اما لغات الكتابة فكانت العربية الفصحى والعبرية واللاتينية.

حرر الفتح الاسلامي اليهود من الاضطهاد الذي كانوا يعانون منه تحت الحكم القيزغوطي المسيحي. ولقد تأقلم اليهود مع الثقافة العربية ووصلوا الى مراكز رسمية عالية خلال فترة الازدهار تلك. وادلى اليهود أيضا بقسطهم في التطور العلمي والفلسفي والادبي الذي تحقق خلال تلك الفترة والذي تمركز حول قرطبة. وتم اعادة نفح الحياة في اللغة العبرية بظل الدعم العربي وحمايته. وعلى الرغم من أن اليهود كانوا يكتبون بالعربية عند تناول الفلسفة والعلوم، الا أن العبرية كانت لغتهم المفضلة عند كتابة الشعر. وربما كانت

هذه هي المرة الأولى التي جرى فيها استخدام العبرية لأغراض أخرى غير الطقوس الدينية.

ولقد ارتحل اليهود الى اسبانيا العربية من كافة الاصقاع، حتى أن غرناطة باتت مدينة ذات صبغة يهودية. ويكفي أن نشير في هذا الصدد الى قيام ناشر اسرائيلي في مطلع الثمانينات بنشر مجموعة من الأعمال تحت عنوان «كنوز من الفكر اليهودي». وكانت كافة المجلدات الستة التي تم نشرها في المجموعة أعمالا كتبت في اسبانيا خلال الفترة ١٠٥٠ - ١٤٢٨. لابل ان خمسة من الأعمال الستة تمت كتابتها أصلا باللغة العربية. وتضمنت الأعمال كتابين للمؤلف جابريول (المعروف أكثر باسمه اللاتيني Avicebron)، وقصائد للشاعر يهودا هاليڤي واعمال لموسى بن ميمون.

كانت اسبانيا المقاطعة الأولى التي انفصلت عن دار الخلافة: ولقد وصل الأمير الأموي عبد الرحمن الداخل الى اسبانيا في العام ٧٥٥ هاربا من دمشق. وكان الحكام في اسبانيا قانعين في البداية بلقب الامارة، ولكن عبد الرحمن الثالث اعطى لنفسه، في العام ٩٢٩، لقب «أمير المؤمنين». وأصبحت الخلافة في قرطبة خلال القرن العاشر أكثر ممالك أوروبا رخاء على الصعيدين الثقافي والمادي. وفي الوقت الذي كانت فيه المدن في وسط أوروپا مجرد أكواخ من الخشب، كان سكان قرطبة، الذين بلغ عددهم نصف مليون نسمة، يتمتعون بشوارع مضاءة وشبكة لمياه التصريف وأكثر من ٣٠٠ حمام عمومي.

الا أن حكم الامويين بدأ بالتضعضع مع الانقسامات الداخلية، وايضا مع ضغوط المسيحيين المتزايدة من الشمال الذين كانوا يطالبون باسترجاع الأراضي المسيحية. ونتيجة لهذه الضغوط انقسمت الخلافة في قرطبة الى ممالك صغيرة متعددة منذ العام ١٠١٣م. وكان بعض الحكام المسلمين شقرا وذوي عيون زرق نتيجة للزيجات المختلطة بين اليهود والمسيحيين والمسلمين. وجرى عقد معاهدات تحالف بين الحكام المسلمين والمسيحيين. وقام حاكم غرناطة المسلم، نصر الدين، بمساعدة المسيحيين في قتالهم ضد المسلمين في اشبيلية. وكانت المعاهدات العسكرية والسياسية تتم على ضوء العرف والسلوك الذي كان سائدا بين الامراء والامارات في القرون الوسطى، وليس انطلاقا من الانتماءات الدينية. لابل ان الزعيم والمحارب الذي اشتهر بلقب «السيد»

(El Cid)، والذي كان كاثوليكيا وبطل اعادة الفتح واسترجاع البلاد في النصف الثاني من القرن الحادي عشر، حارب خلال حياته العاصفة على الجانبين، على عادة الأمراء الطموحين في ذلك الزمن.

على أن رؤوساء الكنيسة الكاثوليكية كانوا يعتبرون ان اي اتصال مع المسلمين، أو اي تنازل لهم مهما صغر شأنه، هو نصر لاعداء المسيحية. وبدءا بالقرن الحادي عشر كان هناك عملية استرجاع تدريجية للأراضي من المسلمين. اذ سقطت طليطلة في ١٠٨٥ وقرطبة في ١٢٣٦ وڤالنسيا في ١٢٣٨ واشبيلية في ١٢٤٨. على أن الموقع الاخير، غرناطة، ظل صامدا لأكثر من قرنين ونصف من الزمن كمدينة مفتوحة للفنانين والعلماء والكتاب من كافة ارجاء حوض البحر المتوسط. وظلت غرناطة واحدة من أجمل مدن الدنيا وواحة للاجئين «المور» (العرب الهاربين من اسبانيا المسيحية) ودياسبورا للمسيحيين واليهود على السواء.

ولكن غرناطة سقطت أخيرا مع قلعتها الحمراء في عام ١٤٩٢. ولقد حدث هذا بعد أن أصبحت نموذجا للتعايش بين المسلمين والمسيحيين واليهود، وهو النموذج الذي بات يعرف باسم «التعايش التلاؤمي» (Conviviencia). وعلى امتداد كامل فترة الاسترجاع كان المسيحيون يواجهون طرفا أكثر رفعة حضارية. لقد كان الاسلام أكثر مدنية وأكثر تطورا من الناحية التقنية، فضلا على أنه كان أكثر انفتاحا على العالم وأغنى تنوعا من الناحية الروحية.

وبعد الفتح المسيحي باتت طليطلة مركزا لترجمة الأعمال العلمية من العربية الى اللاتينية. ولقد جرى جمع أفضل عقول أوروبا آنذاك في تلك المدينة. ويمكن على ضوء ذلك الاستنتاج بأن العلماء والبحاثة المسلمين والمسيحيين واليهود من طليطلة وقرطبة واشبيلية وغرناطة كانوا اساس ولادة المنهج الانساني الأوروبي، وذلك عبر تعريف أوروبا المسيحية بكلاسيكيات تاريخ العلوم. وهذا يصح على نظريات الحساب التي طورها اقليدس وابولونيوس وارخميدس، وعلى علوم الفلك لدى المصري بطلميس، وعلى علوم الطب عند ابوقراط وجالينوس.

وعلى العكس من ذلك لم يكن هناك تأثيرات بالاتجاه المضاد، اي تأثيرات أوروبية على الحضارة الاسلامية. ان الامبراطورية الاسلامية في اسبانيا لم

تخلف وراءها، بعد ٨٠٠ سنة تقريبا، سوى وثيقة واحدة تدلل على اهتمامها بلغات شمال أوروبا. وهذه الوثيقة ليست سوى ورقة تحتوي على بعض الكلمات الالمانية مع مرادفاتها بالعربية. ان موقف المسلمين تجاه الأوروپيين الشماليين، الهمج آنذاك، يظهر جليا في تعليق كتبه احد المسلمين من طليطله في اواسط القرن الحادي عشر. ومازال هذا الوصف ينطبق حتى اليوم على الجماعات المتطرفة التي تعاني من عقدة رهبة الأجانب والاغراب في أوروپا الغربية:

« ... انهم أقرب الى البهائم منهم الى البشر. فافراط بعد الشمس عن مسامات رؤوسهم برّد هوائهم وكثف جوهم فصارت كذلك امزجتهم باردة واخلاقهم فجة فعظمت ابدانهم وابيضت الوانهم وانسدلت شعورهم فعدموا بهذا دقة الافهام وثقوب الخواطر وغلب عليهم الجهل والبلادة وفشى فيهم العمى والغباوة» (كتبه صاعد بن احمد القاضي الطليطلي المتوفي سنة ١٠٧٠).

تأثر التعليم والعلم والثقافة في أوروپا بشكل قوي ايضا بالمعارف الاسلامية ايضا عبر صقلية. اذ كانت هذه الجزيرة مقاطعة بيزنطية في بداية القرن التاسع. فقد تمكن المسلمون في العام ٨٢٩ من الحصول على موطئ قدم فيها. ومع العام ٩٠٢ سقطت الجزيرة بكاملها في ايديهم الى جانب أجزاء من جنوب ايطاليا. ولكن السيطرة الاسلامية هناك لم تكن طويلة الامد كما في جنوب اسبانيا. اذ تمكن النورمانديون من استرجاع صقلية في اواخر القرن الحادي عشر. وعلى الرغم من قصر هذه الفترة الزمنية، الا ان المدن الصقلية بشكل خاص كانت قد «تأسلمت» مما انعكس في انصهار ثقافي مرموق ظل حيا ومشعا لقرون. وظل نظام حكم النورمانديين ذا طابع عربي كامل، اذ ان روجر الأول، وهو الذي بدأ الحملات ضد المسلمين في الجزيرة، احاط نفسه بالفلاسفة وعلماء الفلك والعلماء العرب. وكان بلاطه في باليرمو بلاطا شرقيا أكثر مما كان غربيا. ولقد ظلت الجزيرة لأكثر من قرن من الزمن مملكة مسيحية يحتل المسلمون فيها أغلب المراكز الرفيعة.

لم يكن فريدرك فون هوهينشتاوفن حاكما لجزيرة صقلية في النصف الأول من العام ١٢٠٠ فقط، بل كان أيضا امبراطورا للامبراطورية الرومية المقدسة وملك القدس. وعلى الرغم من أنه كان صاحب أعلى مركز مدني في

العالم المسيحي، الا أن حياته الخاصة كانت حياة شبه شرقية. فلقد كان لديه حريم وكان بلاطه يضم فلاسفة من دمشق وبغداد ويهودا شرقيين وغربيين. ان الانفتاح المميز الذي ساد بلاطه كان أساس عهد النهضة الايطالي. وكانت العربية واليونانية واللاتينية تستخدم في المناسبات الرسمية. ولقد انتشرت الثقافة والعلوم العربية من جزيرة صقلية والجنوب الايطالي الى شمال ايطاليا وبقية انحاء أوروبا. وتجدر الاشارة الى ان الامبراطور فريدريك وابنه مانفريد كانا يتقنان العربية. ولقد قاما بدراسة العلوم والفلسفة العربية وبترجمة الادبيات العربية الى اللاتينية.

جاء علم التاريخ الى أوروبا من الاندلس وصقلية، وهو ايضا الطريق الذي جاءت منه العلوم والتكنولوجيا العربية. لابل أن اسهام العرب في خلق المعرفة الطبية في أوروبا يعتبر واحدا من أبرز وأكبر عمليات النقل العلمي التي تمت في التاريخ. لقد جمع ابوبكر الرازي (المتوفي في العام ٩٣٥) كافة المعرفة الطبية الموجودة في زمانه في ٣٠ مجلدا. وقام أيضا بتأليف أكثر من مائة رسالة طبية اعيد نشرها نحو ٤٠ مرة مع حلول القرن التاسع عشر. وكانت بحوثه تلك مادة تدريس في الجامعات الأوروبية لقرون طويلة. وقد حاز وصفه للجدري والحصبة على شهرة خاصة. وقام الطبيب والفيلسوف ابن سينا (المتوفي في العام ١٠٣٧) أيضا بوضع دائرة معارف للعلوم الطبية ظلت تستخدم في الجامعات الأوروبية حتى القرن الماضي. وشرح ابن الخطيب (المتوفي في العام ١٣٧٤) كيفية انتقال الطاعون بالعدوى. أما أعمال علي بن عيسى حول امراض العيون فإنها تعكس فهما ومعرفة لم تصبح متوفرة في أوروبا قبل القرن الثامن عشر. وكان الطبيب المصري ابن النفيس (المتوفي في ١٢٨٨) أول من شرح نظام الدورة الدموية. وهذا مجرد غيض من فيض.

ومنذ القرن العاشر فرض المسلمون على الأطباء ضرورة اجتياز امتحان طبي قبل السماح لهم بممارسة المهنة. وكان تعليم الأطباء يجري في مستشفيات خاصة في المدن الكبيرة. ولقد طور الاخصائيون في هذه المستشفيات فنون الجراحة. كما جرى مراقبة ووصف مراحل تطور الأمراض المختلفة. وتمت دراسة الأدوية المستخلصة من الأعشاب وتحليل آثارها على

الجسم البشري. لقد كانت العلوم الطبية متطورة الى درجة ان عالم النبات ابن البيطار من ملقا (الاندلس) جدول في القرن الثالث عشر أكثر من ١٤٠٠ عقار طبي مختلف. وفي الواقع ان الصيدليات كمؤسسات طبية، هي ابداع عربي، ولقد كان هناك محلات عطارة رسمية في الأندلس توفر الدواء للعامة.

حقق علماء الفلك العرب تطورا كبيرا في تحديد المسارات التي يأخذها القمر والكواكب وكتبوا في وقت مبكر عن المد والجزر وعن قوس القزح وعن الشفق وعن الهالات حول الشمس والقمر. وافترض العلماء العرب أن الأرض كروية منذ القرن الحادي عشر. ان انجازات كوبرنيكوس وكيبلر ماكان يمكن لها أن تكون بدون الأعمال التأسيسية للفلكيين العرب.

ولقد تمكن القسيس لوبيتوس، من برشلونة، من تعلم كيفية استخدام الاسطرلاب عبر قراءة نصوص مترجمة من العربية. وكتب في العام ٩٨٤ الى اخوانه المسيحيين، على الجانب الاخر من سلسلة جبال البيرانس، حاثا اياهم على استخدام العلوم العربية وذلك لتسهيل تحقيق اهدافهم الدينية:

> «ان من يرغب باداء الصلوات في أوقاتها الدقيقة والاحتفال بعيد الفصح في التاريخ الصحيح وتفسير البشائر حول نهاية العالم، عليه ان يستخدم الاسطرلاب. لقد نسينا نحن المسيحيين الحكمة والمعرفة الأصيلة، وهاهو الله يهبنا اياها ثانية عبر العرب».

ولم يمنح العرب أوروبا الاسطرلاب فقط، بل اعطوها أيضا اداة أكثر دقة للحساب، الا وهي الأرقام العربية، التي يجدر أن نسميها بالأرقام الهندية كما يفعل العرب أنفسهم. كانت هذه الأرقام معروفة في بغداد منذ نحو العام ٧٢٠، ويرجح انها جاءت الى بغداد عبر التجار الهنود. ان المساهمة الأكثر أهمية لعلماء الحساب الهنود تتمثل في ابداع رقم الصفر وفي وضع النظام العشري. وعقب نحو قرن من معرفة هذا النظام قام ابو جعفر محمد بن موسى الخوارزمي (المتوفي في العام ٨٤٦) بوضع كتابه عن تطوير مجالات استخدامه في علم الحساب ونظام العد العشري. وهو يستحق عن جدارة لقب «أبو علم الجبر واللوغارتمات». لابل ان كلمة «الجبرا» باللغات الأوروبية مشتقة مباشرة من كلمة الجبر بالعربية، وكلمة اللوغارتمات مشتقة بدورها من تحريف اسم الخوارزمي.

كانت اساليب الحساب الجديد ثورة عظيمة الشأن، اذ وفرت الأرقام الجديدة امكانية التعامل مع المسائل الرياضية بشكل لم يكن متاحا في السابق مع استعمال الأرقام الرومانية. ولقد حرر هذا الانجاز العربي أوروپا من «اضطهاد الأرقام الكاملة» حسب تعبير احد الرهبان.

كان للانتشار السريع للاسلام نتائج على علوم الجغرافيا أيضا. اذ تم وضع وصف دقيق لمسالك الحج من الحواضر الاسلامية، في مصر وسوريا ومابين النهرين، في وقت مبكر. ونتج عن هذا تأليف دوائر المعارف الجغرافية وكتب الرحلات عبر القارات. ولقد وضع ابو عبد الله المقدسي (المتوفي في العام ١٠٠٠) مجلدا حول الجغرافيا الفيزيائية والبشرية المعروفة في ذلك الزمن، على ضوء ملاحظاته والمراقبات الموثوقة للآخرين. وهو أيضا مؤلف «احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم» الذي نقله الأوروپيون الى لغاتهم. كما قام ياقوت الرومي (المتوفي في العام ١٢٢٩) بتأليف قاموس جغرافي مهم بعنوان «معجم البلدان».

ولقد استفادت أوروپا أيضا من العلوم العربية في هذا المجال أيضا. اذ قام الملك النورماندي، روجر الثاني، بتكليف الجغرافي العربي الادريسي برسم خرائط شاملة عن العالم. فقام هذا برسم خريطة للعالم بالاضافة الى ٧٢ خريطة تفصيلية عن الحدود المعروفة آنذاك، من خط الاستواء جنوبا الى المحيط الأطلسي غربا والى المحيط الهادي شرقا.

كانت المخططات التي وضعها راسمو الخرائط العرب واليهود في صقليه ومايوركا في القرن الثالث عشر فريدة في نوعها، اذ استمر استعمالها ولم يجر تعديل المسافات المحددة فيها الا في وقت متأخر من القرن السابع عشر. وكلمة اطلس المستخدمة في اللغات الأوروپية مأخوذة مباشرة من اللغة العربية. وعندما قام فاسكو دي جاما بالاستعانة بالقبطان بالعربي ابن الماجد، لاكتشاف طريق الهند عبر رأس الرجاء الصالح، فإنه كان يعرف تماما بمن يجب أن يستعين.

أما الرحالة المغربي ابن بطوطة (المتوفي في ١٣٦٨ أو ١٣٧٧) فإنه ارتحل الى اصقاع بعيدة أوصلته الى تومبكتو والى بكين والى الڤولغا. وهو لاشك رحالة على نفس مستوى ماركو پولو.

وفيما يلي نخبة من أسماء المسلمين الذين اغنوا أوروپا بعلومهم ومعارفهم والذين وصفهم الباحث والرحالة الالماني الكسندر فون هومبولت في القرن التاسع عشر بأنهم «منقذو التعليم والثقافة الغربية»:

- عباس ابن فرناس (المتوفي في ٨٨٨)، الذي حاول تصميم طائرة قبل نحو ٦٠٠ عام من قيام الايطالي ليوناردو داڤنشي بنفس المحاولة.
- ابو الحسن بن الهيثم (المتوفي في ١٠٣٩)، الذي اخترع الحجرة المظلمة في التصوير.
- ابو الريحان البيروني (المتوفي في ١٠٥٠) العبقري المتعدد المواهب الذي كان مؤرخا وديبلوماسيا واخصائيا في اللغة السنسكريتيه وعالم فلك وخبيرا بالخامات وصيدلانيا.
- عمر الخيام (المتوفي مابين ١١٢٣ و ١١٣١)، الذي كان شاعرا وعالم حساب في آن واحد.
- ابن رشد (ولد وتعلم في الاندلس وتوفي في ١١٩٨)، الذي تركت شروحاته وتعليقاته على أعمال ارسطو اثارا عميقة على الفلسفة الغربية.
- ابن خلدون (المتوفي في ١٤٠٦)، الذي يعتبر بحق ابو التاريخ وابو علم الاجتماع عبر مؤلفه الشهير المعروف بـ «مقدمة ابن خلدون» عن تاريخ العالم ومنهجه المميز في نقد المصادر.

ولا يمكن التغاضي عن الحضور العربي في بعض مجالات الفن في أوروپا. فالآلات الموسيقية مثل القيثارة والمندولين والعود والطنبور، ماهي الا جزء من التراث الثقافي العربي. وبعض هذه الآلات ماتزال تحمل أسماء مشتقة من اللغة العربية، وبتأثيرها تبنت أوروپا الشكل الموسيقي العربي. وكان التصوير الموسيقي للشهامة العربية خلال فترة الفتوحات موضوعا محببا للشعراء العرب خلال فترة طويلة. وقد انتقل هذا التقليد الى أوروپا وانبثقت عنه الفروسية الرومانسية. واثرت موسيقى واغاني التغزل بالنساء على الموسيقى والشعر في فرنسا، وهو ما انعكس في ولادة الشعر الغنائي «التروبادوري» وكذلك اغنيات «مينيسونج» الالمانية.

وكما تقول أغنية مصرية شائعة «الأرض بتتكلم عربي»، فإن اوروپا كثيرا ما تستعمل العربية دون أن تدري. ان الاثار التي خلفها الحكم العربي في اسبانيا وصقلية يمكن متابعتها بشكل خاص في مفردات اللغات الأوروپية، وفي اللغة الاسبانية بالمحل الأول. ان واحدة من كل خمس كلمات في اللغة الاسبانية هي ذات اصل عربي. لابل ان البطل الوطني الاسباني الذي هزم العرب، يحمل اسما عربيا: «السيد» (El Cid). ومعظم السواح الذين زاروا حلبات مصارعة الثيران قد لا يعرفون بان نداء «اوليه» بالاسبانية تمتد جذوره في اللغة العربية: انهم يمجدون بهتافهم هنا اسم «الله». وان اسم اطول نهر في اسبانيا (Guadalquivir) مشتق في الواقع من الاسم العربي «الوادي الكبير». وماذا عن اسم جبل طارق؟ لابل ان في التعبير الشائع «هستا مانيانا»، والتي تعني الى الغد، فان كلمة «هستا» تعود باصلها الى كلمة «حتى» العربية.

ومن بين التعابير الحربية والعسكرية في اللغات الأوروپية التي تعود باصلها الى اللغة العربية نذكر مثلا من قرافير(fanfare)، ودار الصناعة (arsenal)، والغزوة (razzia)، وقالب (calibre) وللتذكير فقط فإن المسلمين وليس البريطانيون هم الذين «سادوا الأمواج» (كما يقول النشيد الانكليزي). لابل ان اللقب العسكري للادميرال نيلسون مشتق من اللغة العربية. ان كلمة ادميرال مشتقة من «امير الرحل» التي تحرفت الى (ammiraglio) بالايطالية ثم ادميرال بالانكليزية. وكلمة (mansoon) هي أيضا كلمة بحرية مشتقة من كلمة الموسم.

وقد استعارت كل اللغات الأوروپية بشكل مكثف من العربية خصوصا في مجال أسماء النباتات والحيوانات. وكامثلة على ذلك نذكر: الحشيش (hasch)، الذرة (durra grain)، الطرحون (tarragon)، الباذنجان (aubergine)، البرقوق (apricot)، الكمون ("cumin "caraway)، الكافور (camphor)، القهوة (coffee)، الياسمين (jasmine)، الزنجبيل (ginger)، القطن (cotton)، الليمون والليمونادة (lemon)، النارنج (orange)، السبانج (spinach)، الزعفران (saffron)

وكبرهان على التأثير العربي الواسع الذي شمل مختلف المجالات، والذي يكاد أن يقارب مانطلق عليه اليوم اسم «الاستعمار الثقافي»، نورد فيما يلي مجموعة من الكلمات السويدية المستعارة مباشرة من اللغة العربية:

الشفرة (cipher)، بغداد (baldachin)، العرق (arrack)، الكهف (alcove)، الملغم (amalgam)، الكحول (alcohol)، الجبر (algebra) ,الحبل (cable)، الزهر (hazard)، الاكسير (elixir)، الدمقس (damask).

ولاشك ان الاحساس بالدونية الثقافية ساهم في بلورة موقف المسيحيين تجاه المسلمين الذي تميز بالقسوة واللارحمة. ويحفظ لنا التاريخ مثلا ان الكاردينال زيمينس امر في العام ١٤٩٩ بحرق ثمانين ألف كتاب عربي في غرناطة، بحجة ان «العربية هي لغة عرق كافر وعرق وضيع». وبعد ثلاث سنوات اجبر المسلمون في اسبانيا على الاختيار بين اعتناق المسيحية أو مغادرة البلاد أو الموت. وخلال نفس الحقبة الزمنية تم نفي نحو ربع مليون يهودي بعد أن رفضوا اعتناق المسيحية.

عانت اسبانيا آنذاك من نفس الجنون العرقي الذي تعاني منه البوسنة اليوم. اذ أن حمى تحويل اتباع الأديان الأخرى الى المسيحية سرعان ما اصبحت حملة للتمييز العنصري. وحتى ذلك الوقت لم يكن «الدم» أمرا ذا شأن الا للنبلاء الذين لا يمتلكون الأضياع. ولكنه سرعان ما أصبح معيارا حاسما للتمييز بين البشر. وعلى هذه الخلفية فضل الملك فرديناند والملكة ايزابيلا دخول التاريخ لا بصفتهما ملكين على اتباع من ثلاث ديانات، بل فضلا صفة الملوك الكاثوليك. وهكذا انتهى عهد «التعايش التلاؤمي». (Convivencia).

وكان التدمير المغولي في الشرق وسقوط بغداد في ١٢٥٨، ثم طرد المسلمين من اسبانيا بمثابة بداية لعهد الركود الثقافي والاقتصادي الذي مازال العالم الاسلامي يعاني منه حتى اليوم. ولقد كتب فؤاد زكريا، وهو فيلسوف مصري ليبرالي ومسلم، يقول:

« ... ان الموروثات الثقافية والاقتصادية تعمل وتنمو عبر مسارات متشابهة. فالربح لايمكن ان يأتي دون القيام باستثمار ما. ولكن علاقة

العـرب مع مـوروثـاتهم الثقـافية هـي للأسـف أقـرب الى حساب الادخـار منها الى الاستثمار المنتج. ومن المفـارقات ان يتمكن الاوروپيـون من استخلاص اربـاح مستديمة من تراثنا. كيف ذلك؟ لقد تم عبر انتقاد ذلك التراث والزيادة عليه وتطويره، لابل عبر نفخ حيـاة جديـدة فيـه».

بدأ انحطـاط الفنون والعـلوم الاسـلامية في واقع الأمر إبان القرن الرابع عشر. فعوضا عن العلماء والأدباء سيطر على مسرح الأحداث علماء الدين المختلفون أبداً على التفاصيل الثانوية في الشرح والتفسير. ولقد عمل أولئك، كما يعملون اليوم، على الهروب من البؤس السياسي والاجتماعي عبر فرض التطبيق الحرفي للنصوص القرآنية. وعوضا عن الانفتاح والاجتهاد، ساد مبدأ «التقليد»، الذي حرّم بموجبه امكانية التفسيرات الحرة للنصوص القرآنية. ولوحق الفلاسفة والعلماء والادباء بتهمة التمرد على النظام الالهي. وهكذا شاعت الفكرة القائلة بأن كل مايستحق المعرفة وكل مايمكن معرفته قد عُرف، وان المعرفة آكثر موثوقية لدى المصدر الأقرب الى الزمن الذي جاءت فيه. وهناك نصوص في القرآن والسنة يمكن تفسيرها بشكل يدعم وجهة النظر تلك، مثل الآية ٣٢ من سورة البقرة: «قالوا سبحانك لاعلم لنا الا ماعلمتنا إنك أنت العليم الحكيم».

ويتضمن مذهب «التقليد» موقفا من العلوم والثقافة يكاد يشابه الصوم. اذ ان آي معرفة لا تتواجد في القرآن هي معرفة ضارة، وهذا ما قد يفسر موقف المسلمين المشكك من العلوم الحديثة والفلسفة. وتبعا للتقاليد المتوارثة يدعى بآن النبي قال «اجتنبوا الجديد فإن كل جديد بدعة وكل بدعة من الشيطان». على آن تشييد تاج محل في الهند بدءا من العام ١٦٣٤، والمسجد الأزرق في اسطنبول هي دلائل معمارية على ان الركود لم يكن سائدا في كل مكان خلال ذلك العصر، على الرغم من أن المتطرفين الدينيين كانوا يطبعونه بطابع معاداة كل ماهو جديد. ولقد تمكن هؤلاء في العام ١٥٨٠ من تدمير مرصد مراقبة النجوم والكواكب في اسطنبول بعد عام واحد على بنائه، كما تمكنوا ايضا من ايقاف اول مطبعة في اسطنبول في العام ١٥٧٢ بعد آن عملت لمدة ١٧ سنة متواصلة.

ولقد تمخض كل هذا عن نتائج يمكن اختصارها بملاحظة بسيطة وهي انه ليس هناك سوى شخص واحد ذو خلفية اسلامية حصل على جائزة نوبل في العلوم. لابل ان الشخص المعني، الفيزيائي احمد عبد السلام من الباكستان، هو على المذهب الاحمدي، المذهب الذي يعتبره المسلمون المتشددون مجرد هرطقة كافرة.

ان الدعوات الدارجة هذه الأيام حول أسلمة العلوم تذكرنا بالمحاولات التي بذلت في المانيا خلال الثلاثينات لتقوية الروح الالمانية والتي سعت الى «تطهير الرياضيات من العناصر اليهودية» والى أن تكون الأبحاث البيولوجية «آرية».

ان تجربة الأندلس تؤكد أن التجاوزات المتطرفة التي نراها اليوم على الأصعدة المختلفة، مثل اباحة دم الكاتب سلمان رشدي مثلا، ليست صنوا للاسلام. انها ببساطة ليست من الاسلام في شيء. الاسلام هو مصهر للابداعات المتنوعة وهو مستودع لأفكار متعددة ومتميزة، من نظريات يوتوبية استرجاعية حول الخلاص الروحي الى تأكيدات علمانية للهوية الثقافية.

اسبانيا المسلمة هي برهان ملموس على كل هذا، وهي تحد سافر للأفكار الجاهزة وللقوالب المسبقة حول الاسلام والمسلمين. الاسلام كان الحضارة المتفوقة وكان الطرف الخلاق حين كانت المسيحية متخلفة عليه قرونا كثيرة. ولقد عاشت المجموعات السكانية المختلفة بظله بتناغم وتجانس دون اعتبار للعرق والدين. لقد تمكن الاسلام هناك من خلق مجتمع «التعايش التلاؤمي» الذي وصفه المستشرق البريطاني وليام مونتغمري وات بأنه مفهوم يتضمن التكافل والتكامل والانصهار.

وكما يتضح من سياق هذا العرض فإن أوروپا الحديثة تحتوي على جذور اسلامية أعمق مما يتصوره الشخص العادي. أوروپا هي انصهار الشرق والغرب، وكل من الاسلام واليهودية كانا مفاهيم أوروپية تأسيسية في نهاية القرون الوسطى. الاسلام على ذلك هو في آن واحد عنصر دخيل وأصيل، وعبر المهاجرين حاليا، هو عنصر جديد في أوروپا المعاصرة. وأوروپا، حالها كحال اسبانيا المسلمة، باتت مأهولة أكثر فأكثر من أشخاص كانوا

يوصفون في الاندلس بأنهم (enanciados)، وهم أناس كانوا يعيشون في منطقة الحياد بين مختلف الثقافات.

وليس من المعقول ان نتصور الاتحاد الأوروپي خاليا من اللون الأخضر، ومن العنصر الاسلامي. والسؤال هو هل يمكن ياترى بناء البيت الأوروپي على أساس نموذج «الحمراء» في اسبانيا؟ هذا سؤال مهم وحيوي وهو يتعلق بمستقبل أوروپا بشكل مباشر. وهذا، في اعتقادي، أمر أكثر أهمية بكثير من موضوع كفاءة عمل السوق المفتوحة أو تأسيس البنك المركزي الأوروپي وهي الأمور التي تشغل السياسيين والعامة على حد سواء.

انتهى

ملاحـــــق



Adjami Fouad, The Arab Predicament, New York 1992

Antonius George, The Arab Awakening, New York 1965

Ayubi Nazih, Political Islam, London 1991

Balic Smail, Das unbekannte Bosnien, Wien 1992

Benningsen Alexandre & Boxup Marie, The Islamic Threat to the Soviet State, N. Y. 1983

Boulares Habib, Islam– the Fear and the Hope, London 1990

Djait Hichem, L'Europe et l'Islam, Paris 1978

Esposito John, The Islamic Threat–Myth or Reality Oxford 1992

Hitti Paul, History of the Arabs, New York 1970

Hjärpe Jan, Politisk islam, Stockholm 1993, 2:a uppl.

Hofmann Murad, Islam–the Alternative, Reading 1993

Hourani Albert, Europe and the Middle East, Berkeley 1980
De arabiska folkens historia, Lund 1991

Hunke Sigrid, Allahs Sonne über demAbendland, Frankfurt 1990

Kabbani Rana, Europe's Myths of the Orient, Bloomington 1986

Karlsson Ingmar, Korset och halmånen, Stockholm 1991

Kepel Gilles, Les Banlieus de l'Islam.
Naissance d'une Religion en France, Paris 1987
Gud tar hämnd, Stockholm 1993

Lewis Bernard, The Muslim Discovery of Europe, N. York 1992
Islam and the West, New York 1993

Mortimer Edward, Faith and Power–The politics od Islam, London 1982

Norberg Mikael, Profetens folk, Kristianstad 1988

Richert Annika (red), Islam–Religion. Kultur. Samhälle, Malmö 1985

Rodinson Maxime, Islam et Capitalisme, Paris 1966

Roy Olivier, L'échec de l'Islam politique, Paris 1992

Said Edward, Orientalism, Stockholm 1993

Tibi Bassam, Die Krise des modernen Islam, Frankfurt/Main 1991
Die Verschwörung–Das Trauma arabischer Politik Hamburg 1993

Watt W. Montgomery, A History of Islamic Spain, Edinburgh 1969

الخـــاتمـــة

بقلم: لارش لـونبـــاك

حين نشر المفكر والديبلوماسي انجمار كارلسون كتابه «الإسلام وأوروبا» عام ١٩٩٤ أثار اهتماما كبيرا في كل الاوساط المعنية في السويد. وقد اصبحت الافكار التي ضمنها كتابه مساهمة بناءة في النقاش السياسي الراهن انطلاقا من طروحاته المزدوجة لتطبيق سياسات داخلية أفضل تجاه ملايين المهاجرين المسلمين في الدول الأوروبية من جهة، ولاتباع سياسة خارجية أوروبية أفضل نحو العالم الاسلامي بشكل عام، ونحو دول حوض البحر الابيض المتوسط بشكل خاص.

كان الكتاب مساهمة في النقاش الدائر، ومحاولة لتفسير ومواجهة القلق المتعاظم نتيجة تعاظم العنصرية ومعاداة الأجانب والهجرة المتزايدة. فالكتاب محاولة لصياغة مقترحات لاتخاذ اجراءات تستهدف التصدي لأجواء التخوف وانعدام الثقة المتبادلة بين شعوب وقادة الجانبين، نتيجة لتراكمات تاريخية وتخوفات من تطورات سلبية بين الغرب والإسلام في المستقبل. وكان لطروحات الكاتب اصداء واسعة انعكست عبر المقالات الصحفية والبرامج المتلفزة اضافة الى العديد من اللقاءات والمؤتمرات، كما ان الكتاب نفسه قد ترجم الى الدنماركية والتركية وها هو يصدر الآن بالعربية ايضا.

وقد توافقت أطروحة الكتاب أيضا مع أفكار ومشروعات الأوساط الحكومية السويدية التي كانت تهدف للمشاركة في المساعي المبذولة للحيلولة دون وقوع الصراعات على المدى البعيد، اضافة الى انهماكها في الجهود المبذولة لحل قضية الشرق الأوسط، التي كانت تحتل الاولوية في جدول اعمال الحكومة لفترة طويلة. وقد استجابت الحكومة السويدية مع الافكار المطروحة في هذا الكتاب، عبر مبادرة وزيرة الخارجية السويدية في العام ١٩٩٤، السيدة لينا يلم ـ ڤالين، فاقرت تشكيل لجنة عمل خاصة قامت بصياغة خطة

عمل باسم «الإسلام الأوروبي» او «الاسلام في اوروبا» للعمل على تنشيط الحـوار والمساهمة في تطوير العلاقات بين أوروبا والعالم الإسلامي، وخاصة بين دول منطقة حـوض المتوسـط.

ويكمن خلف اطلاق هذا المشروع التحليلات التي اكدت اهمية عاملي الثقافة والدين بالنسبة للقضايا السياسية. فالثقافة والدين، يمكن ان يساهما كما لاحظنا، في تعميق الخلافات داخل المجتمعات وفيما بينها، كما يمكنهما التأثير على التطور الاجتماعي والسياسي بشكل ايجابي. ومن خلال بذل الجهود لتعميق التفاهم وزيادة التسامح بين مختلف الثقافات، فان مشروع «الإسلام في اوروبا» يساهم في الحيلولة دون تحـول التوتـرات الدولية والداخلية الى نزاعات حادة.

مشروع "الإسـلام في اوروبـــا"

كانت البداية في قيام «المعهد السويدي» بتنظيم مؤتمر عقد في ستوكهولم في حزيران/يونيو ١٩٩٥، شارك فيه ثمانون أكاديميا وباحثا ومثقفا من مختلف دول العالم. وتلى ذلك تنظيم مؤتمر مماثل في حزيران/يونيو ١٩٩٦، بدعم سويدي، في جامعة آل البيت في المفرق بالأردن. وساهم المؤتمران، الى جانب غيرهما من المؤتمرات والنشاطات الدولية المشابهة، في خلق شبكة واسعة من الأكاديميين الذين اخذوا على عواتقهم متابعة الحوار ونشر الأفكار والقناعات المستنتجة في مختلف الدول المعنية بالأمر.

هذا وقد وثقت أعمال المؤتمرين المذكورين في تقريرين شاملين، أثار نشرهما ردود فعل ايجابية لدى الجهات المعنية من حكومات ومنظمات ثقافية ودينية، وفي الاوساط الجامعية ووسائل الإعـلام وفي محافل واسعة في مختلف انحاء العالم. وتولدت القناعة بضرورة مواصلة النقاش للمتابعة باجراءات ونشاطات تكميلية.

صدرت عن المؤتمرين مقترحات وتوصيات حول تحسين تواصل الأوساط الثقافية في أوروبا من جهة والعالم الإسلامي من جهة اخرى. وكان العامل المشترك في كل ما طرح ان تكون الإجراءات «متبادلة» بين الطرفين، بهدف تحسين أجواء الحوار وزيادة التفاهم والتسامح والاحترام بين الثقافتين.

وتركزت المقترحات في جوهرها على وجوب مجابهة «تصورات التهديد» لدى الطرفين، والتي تمثل تناقضات ذات طابع تاريخي، مثل مفهوم الحروب الصليبية المسيحية ومفهوم الحرب المقدسة «الجهاد» في الإسلام، ولكن بعض «تصورات التهديد» تنبثق من أزمات حالية مثل الصراع العربي الاسرائيلي، وحرب البوسنة وأعمال الارهاب والتطرف الديني.

ومن أجل التصدي لـ «تصورات التهديد» لابد من الارتقاء بمستويات الابحاث والتعليم وضرورة التركيز على الأبحاث العلمية ونشر المعلومات بهدف زيادة التوعية والتسامح. ونورد فيما يلي بعض المقترحات والتوصيات المحددة التي صدرت عن مؤتمري ستوكهولم والمفرق.

- تطوير طرق التدريس وتوفير الموارد الضرورية لدعم النشاطات الثقافية والدينية على كافة المستويات، بما في ذلك تطوير برامج اعداد المعلمين وتقديم المعلومات الأساسية عن الإسلام والمسيحية في كافة المراحل التعليمية في الدول المعنية، ووضع برامج لتبادل الطلبة والباحثين واستحداث مناصب لدرجة الأستاذية في مجال الحضارة الاسلامية والحضارة الغربية
- تطوير التبادل الثقافي، والتأكيد على العوامل الثقافية والدينية المشتركة
- دراسة الدور الذي تلعبه وسائل الإعلام تجاه الرأي العام، ومكافحة الصور الخاطئة والتلفيقات التي تشاع عن الإسلام في الغرب وكذا مثيلها عن الغرب في العالم الإسلامي
- مساعدة المهاجرين من ذوي الخلفية الاسلامية في الدول الأوروپية للحفاظ على هويتهم لدى تأهيلهم في المجتمعات الجديدة
- مكافحة العنصرية ومعاداة الأجانب على كافة المستويات
- تشجيع الحوار المنفتح وتوفير المعلومات حول مفاهيم اساسية مثل الديمقراطية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان والقيم الانسانية والحرية الدينية والمساواة بين الرجل والمرأة
- تعزيز الموارد المخصصة للتربية والتعليم والتبادل الثقافي ووسائل الإعلام وتوعية الرأي العام في الدول المعنية

وعلى الصعيد الدولي تجاوبت الاوساط المعنية بهذا النقاش في السنوات القليلة الماضية مع التوصيات والآراء المقدمة من المؤتمرين المذكورين وغيرهما من المؤتمرات المشابهة، في توضيح العلاقة بين الدين والثقافة من جهة والسياسة من جهة اخرى. وكنتيجة للعولمة وغيرها من التحولات في نمط التقييم وتغيرات الخريطة السياسية، فقد تولدت توترات جديدة في بعض مجالات العلاقة بين الشرق والغرب لتحل محل التوترات القديمة.

فقد حذر المحلل السياسي الأمريكي صموئيل هنتجتون عام ١٩٩٣ من «صدام قادم بين الحضارات». كما اشار السكرتير العام السابق لحلف الناتو ويلي كلاس الى أن الإسلام والثقافة الإسلامية، يمكن ان يحلا محل الشيوعية التي سقطت كأبرز عدو للغرب. وحتى لو كان نصيب تحقق مثل هذه الطروحات ضئيلا فانه من الضروري الانتباه لوجود مثل هذه المخاطر.

ويلاحظ من جهة اخرى بأن النعرات المعادية للمسيحية ولنمط الحياة الغربي قد انتعشت مجددا في العالم الإسلامي. ويتزامن ظهور التوتر بين الغرب وبعض الجماعات والدول الإسلامية، مع تفاقم موجة معاداة الأجانب في أوروپا التى يتوازى تصاعدها مع تزايد الهجرة غير المنضبطة والتطرف الديني اللذين يساهمان في تعميق العزلة والاحباط في أوساط المهاجرين المسلمين في مدن أوروپا الكبرى.

غير أنه يلاحظ في ذات الوقت تعاظم الاهتمام بتحسين العلاقات الثقافية والدينية، والالتفات لدورهما المؤثر على التطورات السياسية وعلى العديد من المجالات الحيوية الاخرى. وعلى ذلك فان المشروع السويدي «الإسلام في اوروپا» يساهم في تحفيز النقاش الجاري على الصعيد الدولي، سواء كان ذلك في أوروپا والولايات المتحدة الأمريكية أو في دول العالم الإسلامي.

فقد تم تنظيم العديد من المؤتمرات من قبل الجامعات والجمعيات ومراكز الابحاث المعنية ومعاهد البحوث ومن قبل بعض الحكومات أحيانا. وقد بدأت المعاهد الثقافية والجامعات الغربية بإعطاء اهتمام أكبر لثقافة وقضايا المجتمعات الإسلامية. كما ان المجلس الأوروپي، المعروف بنشاطاته ضد العنصرية، يواصل اهتماماته بالمجالات المذكورة آنفا. كما ان المؤسسات

الإسلامية قد ابدت نشاطا متزايدا في تحفيز هذا النقاش. اما بالنسبة لوسائل الاعلام فيلاحظ انها في كثير من الاحيان تبذل جهودا ملموسة لتقديم تغطية اعلامية تتسم بالجدية والموضوعية حول الثقافات الأخرى.

التعاون في حوض البحر الأبيض المتوسط

ثمة عنصر هام لتوطيد العلاقات بين أوروبا وبلدان حوض البحر المتوسط تحقق بتوقيع اتفاقية برشلونة عام ١٩٩٥ في اسبانيا، استهدف تعزيز التعاون في المجالات السياسية والاقتصادية والتجارية وكذلك في المجالات الاجتماعية والثقافية. فقد وقعت بلدان الاتحاد الأوروبي الخمس عشرة واثني عشرة دولة أخرى شمال وجنوب البحر المتوسط فيما عرف بميثاق برشلونة، اضافة الى عقد سلسلة من اللقاءات والمؤتمرات التي تبعتها. وأعلنت السويد كدولة جديدة العضوية في الاتحاد الأوروبي آنذاك، عن رغبتها بالمساهمة في هذا التعاون المتوسطي بشكل فعّال. وبقدر ما يتعلق الأمر بالمجال الثقافي، فان مؤتمر برشلونة اكد على اهداف تتطابق مع الاهداف المعلنة في المبادرة السويدية.

لذلك، اقترحت السويد، بعد ثلاثة أعوام من اطلاق مبادرتها، عقد مؤتمر في ستوكهولم بمساهمة الدول السبعة والعشرين في نيسان/ابريل ١٩٩٨ من اجل متابعة تنفيذ التوصيات التي قدمت من قبل مختلف المؤتمرات والندوات الدولية السابقة وبهدف تجميع الفرقاء حول برنامج عمل محدد.

برنامج العمل الخماسي المحاور

وبالفعل تم تنظيم مؤتمر «الحوار بين الثقافات والحضارات» في ستوكهولم بالتعاون مع مصر وبدعم من اللجنة الأوروبية المتوسطية «يوروميد» (EuroMed Committee) والمفوضية الأوروبية. وتم اقرار برنامج عمل من خمس نقاط في مجالات الابحاث، التعليم، وسائل الإعلام، الابعاد الانسانية والتبادل الثقافي. وفيما يلي عرض مختصر للأفكار الرئيسية في البرنامج:

- اشاعة المعرفة عن الأرضيات المشتركة والتفاعل بين الثقافات والحضارات، وتعزيز الاعتراف والاحترام المتبادل للتقاليد وأنظمة التقييم المختلفة من خلال الأبحاث والدراسة (مثل التاريخ والادب والدين)، واقامة الشبكات والتواصل والحوار المنتظم. وكانت العادة في السابق التركيز على الفروق والاختلافات بين الثقافات، بينما كان النهج الآن في ابراز «القيم المشتركة» و«الاحترام المتبادل».
وقد اقترحت مشاريع حول البحث والتأهيل واعداد الباحثين والتعاون ومناهج عمل تعميق ونشر الدراسات المقارنة في مجال التاريخ والثقافة السياسة والاقتصاد، وكذلك تأسيس مناصب الأستاذية في الدراسات الدينية.

- تشجيع الفهم المتبادل من خلال التعاون في مجالات التعليم والشبيبة. ويجب ان يشمل ذلك تبادل المعلومات، والدراسات المقارنة، وتبادل برامج التدريب، والتعاون لتحقيق الاصلاحات التعليمية على اساس التوصيات حول مواقف الآخرين في مجال التعليم التي اقرها مؤتمر اللوكسمبورغ في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٧.
ونظم المؤتمر المذكور بالتعاون بين لوكسمبورغ وتونس، واسفر عن برنامج مفصل للاصلاح واهتم بمجموعة مشاريع: الاصلاحات التعليمية المقارنة وتدقيق وسائل ومواد التعليم واوصى بادراج تدريس مادة الدين وتاريخ الفكر ضمن برامج التعليم، وتبادل وتعليم المعلمين بالاضافة الى انتاج مواد تعليم أسهل وأقل كلفة.

- تطوير تعاون وسائل الاعلام الاذاعية والسمعية ـ البصرية والمنشورة، وبشكل خاص لمجابهة التصورات السلبية والأفكار السبقية وتحفيز النقاش العام. وينبغي ان يشمل ذلك ايضا النشاطات في مجال التبادل، والتدريب والانتاج المشترك استنادا الى استنتاجات مؤتمر سالونيك عن «التعاون السمعي ـ

البصـري». وفي هذه السـياق جـرى التركـيز على أهمية البرنـامج الأوروبي المتوسطي «يوروميد السمعي ـ البصري» (Euromed Audiovisual)، برنامج «وسائل الاعلام المتوسطي ميـد ميديـا» (Med Media) للتدريـب.

وقد تم التـأكيد على تبادل الصحفيين والعاملين في وسائل الاعـلام وتأهيلهم وخاصة في بلدان حوض المتوسط، مع التركيز على هيئات التحرير المحلية ووسائل الاعلام المحدودة الموارد. ولابد من اعطاء الأولوية لتبادل البرامج التلفزيونية، ومن ضمنها المواد غير الاخبارية، كالـبرامج والتمثيـليات العـائلية مثـلا، وتقليـل الـبرامج ذات الاحكام النمطيـة المقـولبـة.

- تشجيع التعاون على الصعيد الحكومي وضمن المجتمع المدني بما يعـزز مفاهيم الابعاد الانسـانية، مثل الديمقراطية، وسيادة القانون، وحقوق الانســان، والمساواة بين الجنسين، والشبيبة، والتـعاون الـبرلماني، بما في ذلك مواصلة العمـل بالبرامج المعمـول بها مثل «ميدا للديمقراطية المتوسطية» (Meda Democracy)، ولقاءات البرلمانيين، والتعاون العدلي والقضائي، وتنظيم ورشات ومؤتمرات حقوق الانسان.

  قد تم التطرق للعديد من الموضوعات الجوهرية، وتبلورت توصيات أخذت منحى عاما. وكان هناك اجماع على تشجيع فكرة تأسيس معاهد للحوار الثقافي مثل «المعهد السويدي في الاسكندرية»، وتبادل البرامج، واقامة شبكات التواصل، واعداد دراسات مقارنة عن القانون والتقاليد والقيم الاجتماعية.

- تطوير التعـاون والتبادل الثقافي بما يحقق الاهداف المرجوة على اوسع نطاق شعبي ممكن، بما في ذلك برامج ومبـادرات على الصعيد الثقافي وفي مجال التراث التاريخي، والادب والترجمات، وفي اختصاصات السينما والتصوير والملتي ـ ميديا، والاهتمام

بتوصيات التراث الأوروبي المتوسطي (Euro Med Heritage)، والموسيقى والفنـون التشكيلية.

ففي مجال التبادل الثقافي شرع بتنفيذ عدد من البرامج المقترحة سابقا. وكان هنـاك اجماع على وجوب اقتصار البرامج الثقافية على النخبة فقط، بل ينبغي ان تكون في متناول الجميع.

وكانت «توصيات ستوكهولم» المنبثقة عن ورشة العمل المشار اليها، موضع ترحيب كبير في الاجتماع الاستثنائي لوزراء خارجية الدول السبع والعشرين في حزيران/يونيو ١٩٩٨، الذي انعقد في پاليرمو بايطاليا، ثم صادق وزراء الثقافة ايضا، في اجتماع رودوس باليونان في سبتمبر/ايلول ١٩٩٨ على التوصيات والمقترحات الطموحة.

على الساحة السويدية

تستمر الحكومة السويدية في تنفيذ التزاماتها ومواصلة بذل جهودها لتحقيق السياسات المعلنة في هذا المجال على الصعيدين الداخلي والخارجي.

فعلى الصعيد المحلي يضمن الدستور حرية الأديان في السويد، حيث يوجد حوالي ثلاثمائة ألف مسلم مقيم فيها. وتقوم الحكومة بتنفيذ سياسة التأهيل الاجتماعي التي تهدف توفير مستوى معيشى لائق للمهاجرين وتوفير فرص العمل رغم المصاعب التي تواجهها البلاد في هذا المجال.

هذا وقد قامت الحكومة السويدية بتحمل كافة نفقات ترجمة جديدة لمعاني القرآن الكريم الى اللغة السويدية صدرت في نهاية ١٩٩٨ لتكون بتصرف جميع المسلمين في السويد، مواطنين ومهاجرين.

وفي عام ١٩٩٩ بدأ العمل ببناء أول مسجد كبير في العاصمة ستوكهولم اسوة بمعظم العواصم الاوروپية الاخرى، ليحل محل المساجد الصغيرة المؤقتة. علما بان هناك مساجد كبرى في مدن سويدية اخرى مثل مـالمو وأوپسـالا وتـرولهيتـان.

اما على صعيد السياسة الخارجية السويدية، وبعد تسمية السيدة آنـّا لينـد وزيرة الخارجية السويدية منذ خريف ١٩٩٨، فيستمر العمل في تنفيذ

السياسات التي سبق وان اعلنت في هذا المجال لدفع وتطوير حوار أفضل بين الثقافات والحضارات وبمختلف السبل.

وتسعى السويد من خلال المشروع السويدي «الاسلام في اوروپا» الى مواصلة الجهود والمشاركة لتحقيق مشاريع ونشاطات ثنائية او اقليمية ضمن اطر التوصيات المقدمة. وبالفعل فان عددا من المشاريع هي قيد التنفيذ. فالسويد تتعاون حاليا، وعلى سبيل الحصر وليس القصر، مع تركيا ومصر والاردن وتونس والمغرب لتحقيق عدد من المشاريع الثنائية والمشتركة التي تتوافق مع السياسات المعلنة في هذا المجال.

ففي اسطنبول هناك معهد الابحاث السويدي، وفي الاسكندرية اسس معهد سويدي جديد في اوائل العام ١٩٩٩، كما يتجه التفكير الى التعاون لتأسيس معهد مشابه في مدينة فاس في المغرب. وهذه المعاهد تشارك في تحفيز الحوار بين الثقافات وتوسيع النشاطات حول القضايا الآنية التي تهم أوروپا والعالم لإسلامي على السواء.

وقد يكون من العسير التعرف على النتائج الفعلية التي ستتولد عن برنامج النقاط الخمس، غير ان ما تم تحقيقه حتى الآن يعتبر تقدما مشجعا، ولاشك في ان القناعة متوفرة عند كل الفرقاء بضرورة مواصلة النقاش والعمل من أجل ترسيخ التفاهم والاحترام المتبادل، كسبيل أفضل للوقاية من والحيلولة دون وقوع الصراعات والنزاعات مستقبلا.

لارش لونباك
سفير في وزارة الخارجية السويدية
والمسؤول عن متابعة المبادرة السويدية
«الاسلام في اوروپا»

المؤلــف
انجمــار كارلســون

١٩٤٢ ولد في مدينة بيورشيرود في السويد

١٩٦٧ بكالوريوس علوم في العلوم السياسية من جامعة جوتنبرج

١٩٦٧ التحق بالسلك الدبلوماسي في وزارة الخارجية السويدية وعمل على التوالي في كل من بوغوتا وڤينا والقسم السياسي في الوزارة ودمشق وبيجينغ وبعدها بون

١٩٧٩ اصبح قائما بالأعمال في سفارة بلاده بدمشق الى عام ١٩٨٣.

١٩٩٢ ترأس قسم التخطيط السياسي في الوزارة وفي هذه الأثناء وضع هذا الكتاب

١٩٩٦ عين سفيرا في براغ وبراتيسلاڤا ويقيم حاليا في براغ بچيكيا.

وضع الكاتب ثمانية كتب نشرت بالسويدية وترجم بعضها الى لغات اخرى:

١٩٨٤ الله معنا ـ الدين والسياسة في الشرق الأوسط

١٩٨٧ أساطير عن القضية الفلسطينية

١٩٨٧ الصين في قلوبنا ـ انعكاسات في مواجهة التسعينات

١٩٩١ دولة في الوسط ـ المانيا وأوروپا الجديدة

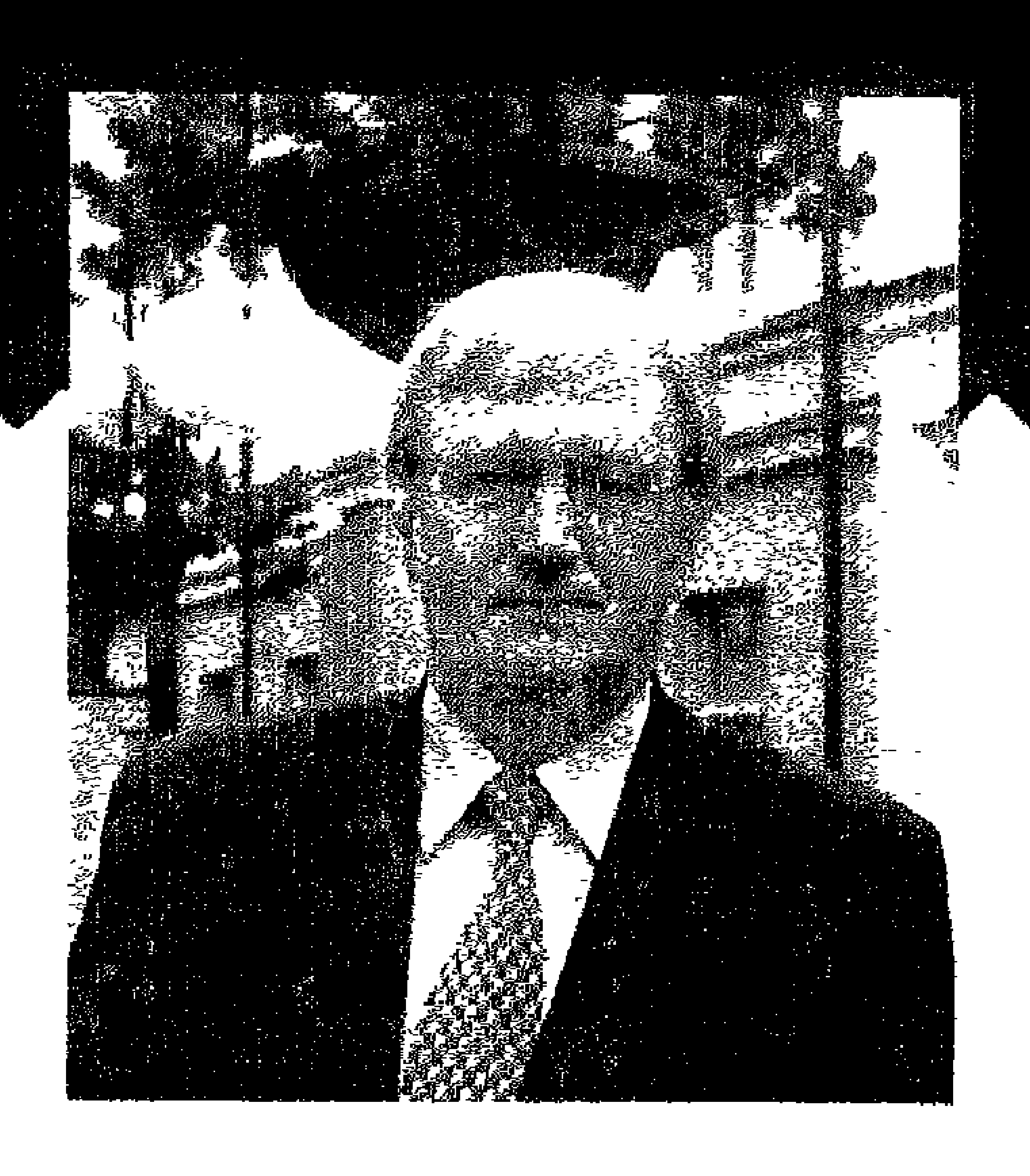
١٩٩١ الصليب والهلال ـ الأقليات الدينية في الشرق الأوسط

١٩٩٢ أوروپا الصغيرة ـ دليل عن الأقليات الأوروپية التي لا دول لها.

١٩٩٤ الإســلام وأوروپــا ـ تعـايش أم مجـابهة؟
مترجم الى الدنماركية والتركية والعربية.

١٩٩٦ شعب أوروپي، ام شعوب أوروپية؟ أوروپا وسكانها
(ترجم الى السلاڤية والدنماركية)

كاتب مواظب للصفحات الثقافية في ثاني اكبر الصحف الصباحية في السويد، جريدة «سڤينسكه داجبلادت» المحافظة المستقلة.



من مقدمة الكتاب

«ان ما استنتجته، يتلخص في ان تحول الاسلام الى عدو للغرب انما يتوقف في المقام الأول علينا نحن الأوروپيين. ذلك ان العنصرية وعدم التسامح والقومية المتزمتة تستفحل بشدة في سائر أنحاء أوروپا كرد فعل على الهجرة التي هي اليوم صغيرة مقارنة بالتوقعات المستقبلية. ولقد ظلت أوروپا حتى أواخر الستينات قارة مصدرة للمهاجرين. أما الآن فهناك مابين ١٠ الى ١٥ بالمائة من اجمالي سكان الدول الأوروپية ولدوا في خارج أماكن اقاماتهم الراهنة، ونسبة غير الاوروپيين بينهم تتزايد باستمرار».

من المقدمة التي كتبها الكاتب والمحلل السياسي السويدي انجمار كارلسون خصيصا لهذه الترجمة العربية